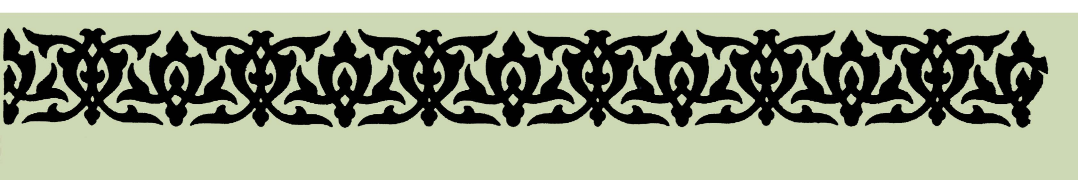
عبد الله العروي

الايديولوجية العربية المعاصرة





دار الحقيقة - بيروت



الايديولوجيا العربية المعاصرة

* **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (صياغة جديدة)

* تأليف: **عبد الله العروي**.

* الطبعة الأولى، 1995.

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**.

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) ● فاكس /305726/ ● هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس ● هاتف /271753 - 276838/ ● ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/** الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
● ص.ب/ 113-5158/ ● هاتف/ 352826 - 343701/ ● فاكس/00961-1-343701/.

الايديولوجيا العربية المعاصرة

عبدالله العروي



اختزالات

م.سا.	مرجع سابق	O.C.
م.ن.	المرجع نفسه	Id.
ص.ن.	الصفحة نفسها	Ibid.
ح	حاشية	note
م.س.	موسوعة إسلامية	Encyclopedie de l'Islam
م.ب.	موسوعة بريطانية	Encyclopedia Britannica
ت.ف.	ترجمة فرنسية	
ت.ج.	ترجمة انجليزية	
ف.	مؤلف بالفرنسية	

وفوق بابل البشر

ولهجات الحشر

يهمزون وحدهم

عبارة الغضب والثار

سان جون **برس، رياح**

Saint John Perse, Vents

الترجمة والتعريب

سبق لي أن اشتكيت مما ألحقه بي التراجمة من الضرر. فاعتبر أحدهم ذلك تهجماً مجانياً على الثقافة اللبنانية وإنكاراً للدور التي قامت به منذ أواسط القرن الماضي في تطوير وتنوير الفكر العربي الحديث. هذا الدور حقيقة تاريخية لا تحتاج إلى تزكية أحد، ولا يكفي لطمسها حكم سلبي يفوه به مثقف واحد مهما كانت مكانته.

ليس الكلام على عمل تراجمة الأمس الذين كانوا يتقنون اللغة العربية الفصحى، ويعرفون معرفة جيدة إحدى لغات أوروبا الحديثة. ثم زيادة على هذا كانوا يدركون ضرورة الاستعانة بالقواميس التاريخية والاشتقاقية والفهارس الخاصة بمختلف الفنون. ثم كانوا يتعاملون مع لغات أجنبية قارة أو بطيئة التطور. وهذا وضع لم يعد قائماً اليوم. لقد تطور الاستعمال وتغيرت المعاني والصيغ بحيث لم تعد تجدي قواميس القرن الماضي، إذ ربع أو ثلث المفردات المستعملة اليوم، وهي مصطلحات أو اختزالات أو منحوتات جديدة، غير مسجلة فيها.

إننا نحكم على تراجمة اليوم من هذه الزاوية. لا يتقنون العربية كأسلافهم، ولا يعرفون المتداول من لغات اليوم، بل لا يعودون مثل أسلافهم إلى المراجع التي تساعدهم على فهم مقاصد الكتاب المعاصرين. يبدو وكأن المترجم العربي المعاصر يتناول القلم باليمنى والكتاب الذي يريد تعريبه باليسرى، مكتفياً بما في ذهنه من مفاهيم ومفردات. وإذا ما خانته الذاكرة عاد إلى **المنهل** أو **المورد**. فتكون النتيجة ما اشتكيت منه في كتابي **مجمل تاريخ المغرب**، وما أشتكي منه في هذه المقدمة

لترجمة جديدة لأول كتاب صدر لي باللغة الفرنسية وهو **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**.

لا فائدة من التذكير بالظروف التي تمت فيها الترجمة الأولى والكيفية التي انتزعت بها مني الموافقة. المهم هو أني أحصيت ما لا يقل عن مائة وخمسة وأربعين خطأ سأبينها فيما بعد. أشير، تخفيفاً على المترجم، أن النص الفرنسي احتوى على أخطاء مطبعية، لكنها في حدود الأربعة عشر.

وصل الخطأ في مواضع كثيرة إلى قلب معنى النص. أعطي على ذلك مثالاً واحداً. نقرأ في ص 203 من الترجمة الأولى ما يلي:

«لقد كانت النزعة التعددية دائماً بضاعة غربية، في صيغتها الأتنوغرافية، وكذلك في الشكل المستعيد صوابه الذي يعطيه لها بعض المنشقين عن ماركسية جرى تبسيطها إلى درجة الابتذال الشديد. ولم يجر تطوير الماركسية في أي مكان من البلدان العربية في مذاهب ملتحمة متكاملة المنطق، وذلك لأن الماركسية تتعارض كثيراً جدّاً مع التجربة اليومية ومع تجربة الماضي».

هكذا فهم المترجم النص الموجود في الأصل الفرنسي ص 144 س 5 إلى 10. لـ يقارن القارىء هذه الصيغة مع ما أفهمه أنا من النص:

«لقد كانت النزعة التعددية [الاعتراف بحق المخالفة والتمايز] دائماً بضاعة غربية، سواء في صيغتها الأتنوغرافية التقليدية أو في المنظور الجديد الخاص ببعض الناقمين على الماركسية بعد أن شاعت وفقدت سحرها. ولم يُقبَل مبدأ الاختلاف المطلق في أي مكان من البلدان العربية كمذهب فكري منتظم. وذلك لأنه يتعارض صراحة مع التجربة اليومية ومع تجربة الماضي [المسجلة في كتب الملل والنحل]».

أين نشأ الخطأ؟ من كون المترجم لم يكلف نفسه مشقة العودة إلى قاموس فرنسي مفصل ليفهم كلمة (désenchanté) قبل تعريبها، فاكتفى بفكّها إلى (des) و (enchanté) وعربها بـ (استعاد صوابه). ولو عاد إلى قاموس مفصل لعلم، من الأمثلة الأدبية المضمنة فيه، أن الكلمة اشتهرت في القرن الماضي بعد أن استعملها الكاتب بيير **لوتي** في رواية عن نساء الأستانة، عاصمة الامبراطورية العثمانية. ونشأ الخطأ ثانياً من أن المعرب تسرع فلم يتحقق أن الضمير (il) في الجملة الثانية يعود إلى

(pluralisme) لا إلى (marxisme)، فعكس المعنى. والأخطاء التي أحصيناها كلها من هذا النوع.

لم يفهم المترجم حروف الربط والاستثناء مثل (or)، (d'ailleurs)، (cependant)، (toutefois) إلخ. لم يفهم ضمائر مثل (on)، (certains)، (personne) إلخ. لم يفهم عبارات عادية مثل (par excellence)، (mettre au point)، (tout) (juste)، (à bout de ressources) إلخ. لم يفهم أفعالاً مثل (s'épuise)، (Verser)، (affiner) إلخ. لم يفهم نعوتاً مثل (délié)، (opaque)، (induit)، (classificatoire) إلخ. لم يفهم مصادر مثل (objectivité)، (sophistication) إلخ إلخ. اعتمد دائماً على الطريقة نفسها، على فكّ الكلمات إلى عناصرها المكونة، ظناً منه أن الاشتقاق يلعب الدور نفسه في العربية وفي اللغات الغربية. بيد أن هذه الأخطاء، على كثرتها وأحياناً بشاعتها، تهون لو انتهى المترجم إلى نصّ عربي مستساغ. كان أساتذتنا الفرنسيون الذين تدربوا هم على النقل من اليونانية واللاتينية إلى الفرنسية، يقولون لنا: في الترجمة لا بد من الاختيار، إما الوفاء للمعنى مع ركاكة الأسلوب، وإما البلاغة والبيان مع خيانة النص شيئاً ما. لكنهم لم يتصوروا أبداً أن يتواجد في النص المترجم الركاكة وعكس المعنى، كما هو الأمر في المقطع التالي:

«هذه الرؤية تعززت خلال الأزمنة بجميع النظريات الدورانية والدورية (cycliques) للتاريخ التي تدرك، منذ الأخلاقيين الفرس حتى ابن خلدون مروراً بالغزالي، من خلال النظام الطبيعي. إن الفكرة عن قوة قبلية ـ هي العصبية ـ تستنفد وتفنى، مهما فعلنا، بعد ثلاثة أجيال، تسمح، في الحقيقة، بجميع المصالحات مع الواقع، حتى الأكثر إثارة للخيبة. فهل من الضروري القول إن هذه الرؤية الواقعية والحكيمة، المشربة بتشكك ارستقراطي، بعيد قدر الإمكان عن روح مأسوية، كانت دائماً رؤية رجال القانون والخاصة» (ص 118، النص الفرنسي ص 76).

هذه ألغاز لا أجد سبيلاً إلى حلها مع أني كتبت الأصل، فكيف استطاع غيري أن يفهمها أو ظن أنه فهمها ثم أجاز لنفسه أن يناقش الأفكار التي توهمها فيها؟ لو كنت في مقعد ذلك المناظر لقلت في نفسي: إما أن الترجمة غير وفية ولا يحق لي أن أحمل الكاتب مسؤولية ما فيها، وإما أنها وفية ومن يكتب بهذا الأسلوب لا يستحق أن يناظر. إذا كان الأصل في مثل هذه الركاكة فلا داعي إلى تعريبه، وإذا لم

يكن وجب على المترجم، احتراماً لنفسه وللقارىء، أن لا يخرج إلا بنص خاضع لأبسط قواعد البيان العربي.

أقول هذا لأني أعرف كيف يتصرف المترجمون الغربيون. عندما كلف أحدهم بنقل **تاريخ المغرب** إلى الإنجليزية كاتبني في شأن فقرات استعجمها، فطلب مني أن أمدّه بترجمة أولية يستعين بها أو أن أعيد صياغتها حتى يتمكن من إدراك مغزاها فينقلها بأمانة إلى لغته، مؤكداً في الختام: إن الناشر لا ينشر إلا ما يفهمه القارىء العادي.

وكي لا يظن أحد أني أقسو على التراجمة العرب ولا آخذ بعين الاعتبار الأوضاع التي تحيط بهم وتمنعهم من أن يكونوا في مستوى التراجمة الغربيين، أختم بملاحظات تدل على أن الأمر لا يتعلق بأسباب خارجية بل بميل نفساني إلى الاستخفاف بكل قواعد الكتابة المسؤولة.

كيف يسمح المترجم العربي لنفسه أن يُعرب ترجمة النصوص العربية عوض البحث عن الأصول وإثباتها. كنت واعياً بالخطر فزودت الناشر بالنصوص المعتمدة في كتابي. لكني أهملت بعضها، مثل عناوين الكتب، ظناً مني أنها معروفة. فكانت النتيجة أن المترجم عرب عنوان قصة حسين هيكل فسماها **(هي هكذا)** عوض **(هكذا خلقت)**. هل كان يخطر ببالي أنه لن يدرك أن كلمة (juriste) تقابل كلمة فقيه فيعربها بحقوقي، وكلمة (confréries) تقابل (زوايا) فيعربها بأخويات وكلمة (thèologie) تقابل (علم الكلام) فيعربها بلاهوت، و (guerre sainte) تقابل جهاد فيعربها بمقاومة.. إلخ. أتساءل أحياناً ماذا كان يحصل لو لم أزود الناشر بالنصوص القرآنية، أكان يقدم المترجم على ترجمة الترجمة وعزو الصيغة الجديدة إلي؟

الترجمة والتحديث

لماذا هذا الإطناب في مسألة التعريب؟

لأني أرى اليوم أنها أم المسائل فيما يتعلق بموضوع كتابي هذا، أي تحديث العقل العربي. لقد تكلمنا منذ عقود، ولا نزال نتكلم، على تعثر مسيرتنا الثقافية. نكثر من التحليلات والافتراضات، ناسين أو متناسين أن كل ثقافة تتحدد أساساً بمادتها. ما هي **المادّة** التي تغذي أذهان كتّابنا ومفكرينا؟ ما هو حظها من الفكر الحديث كما

تعرفه الشعوب المتحضرة المحيطة بنا؟ لا نعني هنا ما يقرأه المثقف العربي في لغاته الأصلية، بل ما يقرأه معرباً ذلك المثقف الذي لا يحسن إلا لغته القومية.

استحضر أسلوب المؤلفين الفرنسيين المعاصرين، أمثال ميشيل **فوكو** ولوي **ألتوسر** وجاك **لاكان** وجاك **دريدا**، تخذلقهم وتصنعهم، شغفهم بالتورية والإيماء، اعتمادهم المتواتر على تمثل الجذور اليونانية واللاتينية للمفردات الفرنسية، إحياءهم لمصطلحات قديمة لم تعد تذكر في القواميس المتداولة، فأقول: إذا كانت مؤلفاتهم قد عربت على النمط الذي أشتكي منه وإذا كانت تلك الترجمات الناقصة المشوهة هي التي تغذي وحدها منذ أكثر من عشرين سنة أفكار نقادنا ومترسلينا، هل لما يقول هؤلآء أدنى علاقة بأقوال أولئك؟ هل الإنتاج الناجم عن هذه الترجمات حديث حقاً أم هو هجين؟ كيف كان ينظر إليه الغربيون لو ترجم إلى لغاتهم: هل كانوا يرون فيه استثماراً لآرائهم أم عبارة عن اقتباس محرف؟

لكي يقتنع القارىء بأن القضية أخطر مما تبدو، وبأن ما يجري بيننا منذ عقود من نقاش حول تحديث العقل العربي أهمل جذر تخلفنا، وبأن من يتشدق بتأسيس علم «الاستغراب» يواجه به استشراق الغرب إنما يستجهل القراء، فما عليه إلا أن يقوم بتجربة في غاية البساطة. ليختر إثنا عشر مؤلفاً يعتبرها أهم ما أنتجه الفكر العربي عبر القرون ثم ينظر ماذا ترجم منها إلى اللغات الغربية الحديثة، على أي مستوى من الدقة وكم مرّة، ثم ليفعل الشيء نفسه بالنسبة للثقافة الغربية، وأخيراً ليقارن بين الحالتين. إني على يقين أن الخلاصة ستكون واحدة، مهما كان اختيار كل واحد منا، وهي عدم التكافؤ بين ما هو متاح، عن ثقافة العرب، للمثقف الغربي في لغته، وما هو متاح، عن الغرب وعلى المستوى المطلوب، للمثقف العربي وبلغته القومية. وأوكد الشرط: بلغته القومية. ما يزيد من إشفاقنا على مستقبل الثقافة العربية المعاصرة هو ما يلوح لنا من تشابه بين أوضاعنا الحالية وتجربة أسلافنا في الماضي. نفتخر كثيراً بمشروع الخليفة المأمون عندما قرر تعريب التراث الفلسفي اليوناني، لكن قلّ ما نتعمق في المسألة ونبحث عن النتيجة النهائية.

لقد لخّص أبو حيان التوحيدي كل جوانب القضية فيما رواه عن المناظرة الشهيرة التي تمت بين أبي سعيد السيرافي المنتصر للغة العربية ونحوها وأبي بشر متّى بن يونس المتحمس للمنطق اليوناني (انظر **المقابسات**، 1929، ص 71 و 72).

ومن أهم ما استدل به السيرافي على وجاهة رأيه ركاكة الترجمة وإخلالها بقواعد البيان العربي. فقال:

«على أنك تنقل عن السريانية. فما تقول في معان متجولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية؟ ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية؟ قال متّى: إن الترجمة قد حفظت الأغراض وأدّت المعاني وأخلصت الحقائق. قال أبو سعيد: إذا سلمنا أن الترجمة صدقت ما كذبت، وقومت ما حرفت، ووزنت ما جزفت، وإنها ما الثاتت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام، ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام، وإن كان هذا لا يكون وليس في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني».

يعلق المحقق على هذا النص قائلاً:

«هذا يؤيد الرأي القائل بأن العلوم اليونانية إنما نقلت إلى العربية عن طريق السريانية والفارسية. ولعل هذا هو الأصح والجدير بالاعتبار. ولذلك جاءت أكثر النقول غير مطابقة للأصل اليوناني. ووقع فيها التغيير والتبديل والتحريف والتصحيف كما قرره العارفون عند المقابلة والمقارنة، ولا سيما بعد العثور على مؤلفات أرسطو وغيره مكتوبة باللغة اليونانية الأصيلة». (م.سا. ص 72).

لقد هاجم البعض بعنف هذه الخلاصة واستظهروا بالرأي القائل ان النقلة كانوا يعرفون اليونانية ومنها نقلوا مباشرة إلى العربية. وقد يكون هذا صحيحاً بالنسبة لبعض النقلة من الجيل الأول وغير صحيح بالنسبة لمن جاء بعدهم (انظر: م.س.، ط 2، ف.ج VI، ص 835). إلا أن الحجة القاطعة في هذا الباب هي إظهار مكاتيب يونانية بخط أولئك النقلة. إن كانت موجودة، فبها ينطفىء الجدل، وإلا بقي قائماً. ولا يكفي في إطفائه ضرب شهادة التوحيدي بأخرى مأخوذة من فهرست ابن النديم أو كتاب ابن أبي أصيبعة، إذ الشهادتان متكافئتان.

بيد أن جوهر القضية ليس في هذه النقطة، بل في الأمر الذي لا ينفيه أحد وهو تعثر حركة الترجمة وتوقفها عند محاولة المأمون. قد تكون هذه تُماثل، وأحياناً تفوق، الترجمات الأولى التي اعتمدها الرومان وبعدهم الشعوب الأوروبية في بداية نهضتها. الفرق الجوهري بين الوضعين، العربي والغربي، هو أن حركة النقل توالت عند الأوروبيين المحدثين ولم تتوقف إلى يومنا هذا. كل جيل يعيد النظر فيما تركه

السابق، منقباً عن نص أتم وأوفى ليحققه قبل أن يترجمه من جديد، في حين أن الترجمة العربية توقفت حيث بدأت. لم يفكر أحد أن العملية التي قام بها الفقهاء في حق الحديث، واللغويون والنحاة في حق الشعر الجاهلي، يجب القيام بها في حق النصوص الفلسفية والعلمية اليونانية. صحيح أنه يحتمل جداً أن يكون بعض كبار المتكلمين مثل ابن حزم أو الفخر الرازي أو الشهرستاني، وكذلك بعض الفلاسفة مثل ابن باجة أو ابن رشد قد اطّلعوا على نصوص أتم من تلك التي عرفت في القرن الثالث هـ، ولذلك كان نقاشهم أدق وأعمق، إلا أنهم احتفظوا لأنفسهم بما أطلعوا عليه، فلم تدخل أعمالهم ضمن حركة تراكمية تزيد دقة وشمولاً جيلاً بعد جيل.

وبما أن الأفكار اليونانية قدمت باستمرار للقارىء العربي مغلفةً في نفس العبارة المكتنزة الغامضة التي نقلت بها أول مرة إلى العربية، وذلك إلى غاية القرن الذي نعيش فيه، كما يؤكد ذلك جميع من تلقى دروساً في الأزهر أو الزيتونة أو القرويين، بقي البيان دائماً من حظ الفقهاء والأدباء. وحتى الأفكار اليونانية التي تمّ تعريبها حقاً، وهي الخاصة بالأخلاق وبالسياسة، فإنها ضمت ضماً إلى الآداب. فرسخ في الأذهان أن كل ما هو فلسفي ـ علمي ركيك وما هو أدبي ـ فقهي بليغ، بل اعتبر الكثيرون أن الركاكة دليل قاطع على أن المضمون دخيل مستورد وأن البيان دليل الأصالة.

الخوف، كل الخوف، هو أن يزيد هذا الاعتقاد رسوخاً بسبب رداءة الترجمة الحالية. من يقارن اليوم بين أسلوب كتابين: أحدهما موضوع أو معرب عن علم حديث (اقتصاد، فلسفة، نقد، إلخ)، والثاني مكتوب في التخصص نفسه لكن من منظور تقليدي، كمن يتكلم على النظام المصرفي من الوجهة الإسلامية، أو على الحرية الفردية في الشريعة، أو على المجاز في البلاغة العربية..، لا يسعه إلا الاعتراف بتفوق الثاني على الأول، مع أن هذا متطفل على مادة لا يتقنها وذاك متخصص. فبيان العبارة هو الذي يرجح الكفة لصالح الفكر التقليدي لأنه يبدو أكثر أصالة.

أمام هذ الوضع، الذي هو ثقافي قبل أن يكون سياسياً، كيف لا نصدم بتشابه أوضاعنا الحالية مع وضع القرن الخامس هـ كما وصفه التوحيدي بكل دقة ومرارة. كان أبو حيان هو نفسه يمثل نجاح إذابة الحكمة في الأدب، ومع ذلك مات بئيساً مهجوراً، وبقي إلى اليوم متهماً في دينه ومروءته. هل حكم علينا، وإلى الأبد، أن نخضع باستمرار للقديم لا لسبب سوى أنه بيّن مطرب، ونعادي الجديد لا لسبب

سوى أن واضعه كتبه بلغة أعجمية أو لأن ناقله لم يجهد ليفهمه على وجهه، فيفرغه في عبارة واضحة مستقيمة؟ متى يفهم المترجم العربي خطورة دوره وجسامة مسؤوليته؟ وإذا قال: لم لا يتحول كل مثقف عربي إلى مترجم؟ نرد: ومن يقوم بالتأليف والإبداع عندئذ؟

سقوط الشيوعية والصحوة الإسلامية.

سيطلع القارىء إذن لأول مرة على النص الأصلي لهذا الكتاب. فيدرك كم جهوداً ضاعت في تفنيد نظريات نسبت إليه في حين أنها تناقضه. صدرت لي بعده كتابات توضيحية، فكان من الممكن استدراك الأخطاء، لكن عوض أن تصحح بالكتابات اللاحقة هفوات الترجمة الأولى، فإن هذه هي التي اعتمدت كأساس لتأويل تلك.

لم يكن غرضي استغلال فرصة تعريب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** لتصويب التأويلات المغرضة أو الردّ على الأحكام المجحفة، بقدر ما كان تزويد القارىء بنص مفهوم ومتجانس يستطيع أن يكوّن على أساسه رأياً مستقلاً وموضوعياً. فاكتفيت بتوضيح بعض الإشارات الغامضة بالنسبة لمن لم يتابع عن كثب الإنتاج الفكري الفرنسي في الستينات، وكذلك بالإحالة على الدراسات اللاّحقة التي تعرضت لنفس الموضوعات.

تساءل النقاد:

- ماذا يعني الفكر **الكوني**؟ هل هو واقع أم مجرد ادعاء؟

- ماذا تعني الدولة **القومية**؟ هل هي القائمة في بعض البلدان العربية أم هي نمط مثالي متخيل للتنظيم السياسي؟

- ما هي الماركسية **الموضوعية**؟ هل هي المذهب الذي ينادي به صراحة أنصاره أم هي تلفيق لا يوجد إلا في وهم المؤلف؟

- ما هي **الليبرالية** التي تقدم لنا على أنها مرحلة ضرورية وغير قابلة للاختزال من مراحل التطور الفكري والتنظيم السياسي؟ هل هي القاعدة التي تتأصل فيها السياسة الامبريالية أم هي فلسفة انتقائية شغف بها المؤلف وراح يدعو لها باسم ضرورة تاريخية مزعومة؟

- ما هو المنطق **الجدلي** الذي يقال عنه إنه الأرضية اللازمة لبناء صرح العلوم

الإنسانية في المستقبل؟ هل هو منطق القول والمناظرة، المعروف عندنا منذ قرون، أم هو المحرك الحقيقي لتطور الكون وترقي البشرية؟ وهل يستطيع أحد أن يدعي أنه قادر على اكتشافه؟

ـ ما هو الوعي **النقدي** السابق على كل إبداع أدبي وفنّي؟ هل يفتح الباب للخلق والإبداع أم يقتصر على إجراء حكم سلبي على مجموع الإنتاج الحضاري العربي؟

سيدرك القارىء بلا شك، وهو يتصفح لأول مرة ما كتبت بالفعل أن هذه التساؤلات هي لحمة وسَدَى الكتاب. يبدو أن المنتقدين اكتفوا بقراءة خلاصة كل فصل وراحوا يطرحون تلك الأسئلة التي ذكرت في مستهله ونوقشت بإسهاب في صلبه.

قد يقال: ربما كان هذا صحيحاً قبل عشرين سنة. أما الآن فقد حدثت حوادث مدهشة حار في تعليلها الكثيرون. فهل يعني القول السابق أن لا أثر لشيء من ذلك على الكيفية التي يجب أن يقرأ بها الكتاب اليوم؟ هل يوجد فيه إنذار بقرب انهيار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية؟ هل يوجد فيه تنبؤ بأزمة الدولة القومية العربية وتراجع الدعوة إلى الوحدة في وجه انتشار ما يسمى بالخيار الإسلامي؟

قلت في **مفهوم التاريخ**(*) (ج I ص 73) أن الحدث، أي حدث، هو دائماً مفاجىء ومتوقع في آن. لنفرض، رغم هذا، أن الأحداث المذكورة فاجأت كل المراقبين، مفاجأة تامة. لنفرض أن لا أحد كان يتصور أن نظاماً استمر أكثر من سبعين سنة واجتاز محنة حربين طاحنتين ويملك القدرة على تدمير العالم مرات، لا مرة واحدة، سينهار يوماً في بحر سنتين فقط ثم يطوى خبره كما لو لم يكن وجد من قبل. لنفرض كذلك أن لا أحد كان يتصور جدياً أن الدولة «الفرعونية» التي تركها عبد الناصر في مصر وهواري بومدين في الجزائر قد تتفكك يوماً وتقف عاجزة حائرة أمام حركة سياسية وعسكرية تستمد قوتها وشعبيتها من الدعوة إلى التطبيق الحرفي للشريعة.

إذا قال البعض: هاتان الواقعتان وحدهما كافيتان لإبراز أن الواقع قد تجاوز ما

(*) كتابي الأخير، صدر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 1992.

جاء في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، فإننا نرى من اللازم التذكير بالحقائق التالية:

ـ ماذا كان الدافع إلى نقد الكتاب عند صدوره؟ ألأني كنت أدعو إلى اعتناق الماركسية كما كانت تفعل الأحزاب الشيوعية وكما كان يفعل المثقفون العرب التقدميون؟ بالعكس، تضايق منه الكثيرون لأني أنكرت علمية الماركسية وعموميتها، ولم أقل كغيري أنها حقيقة ثابتة صالحة لكل زمان ومكان. نقم علي النقاد ما قلته وأكدته من أن المثقف العربي، مهما يقل هو عن نفسه، إنما يلجأ إلى الماركسية فقط لأنه يريد أن يحقق منفعة ملحة ومؤقتة، إذ يرى في الماركسية عصارة التاريخ الحديث، فيفضل أن يلمّ سريعاً بالملخص عوض أن يتيه في المطولات المفصلات. وما قلته عن العرب، أومأت إلى أنه هو بالضبط ما دفع الروس وغيرهم في نهاية القرن الماضي إلى اعتناق الماركسية. وإذا كانت هذه الفكرة مبطنة في **الأيديولوجيا**، فإنها مبينة موضحة في **ماركس والعالم الثالث**، المقال الذي كتبته سنة 1968 بمناسبة احتفال اليونسكو بمرور مائة سنة على صدور الجزء الأول من كتاب **رأس المال**. وماذا يعني هذا القول سوى أنه متى تحققت المنفعة، واستوعب المجتمع المتخلف الذي يعتنق الماركسية أصول الفكر الحديث، تفقد الماركسية عندئذ جاذبيتها وتستنفد صلاحيتها التاريخية. فأنصار الماركسية «العلمية»، مثل جورج **لابيكا**، هم الذين عارضوا بقوة هذه التحليلات واعتبروها انحرافاً قومياً. ثم جاء بعض النقاد العرب، الذين كانت لهم أغراض واتجاهات مخالفة، فاستعاروا هذا النقد، دون أن يلموا بأصوله التاريخية والمعرفية، وأفرغوه في قالب سياسي فج. فراحوا، وهم أبعد الناس عن الفكر الماركسي، يدافعون عن طابعه العلمي مستشهدين بمقالات الموسوعة الفلسفية السوفياتية، المبسطة المقتضبة. (انظر الفصل عن الماركسية الموضوعية، سيما المقطع الثالث).

ـ ثم إذا كانت الماركسية قد انهارت في بلاد أوروبا الشرقية، وإذا كانت الدولة القومية المتأثرة بها، قد تفسخت في الأقطار التي كانت تتقدم آنذاك مسيرة الشعوب العربية، فبأي نظام استبدلت هذه تلك؟ بنظام يرتكز على الملكية الخاصة، على المبادرة الحرة، على تعميم منطق التنافس في كل الميادين الاجتماعية، أي على تلك المبادىء التي اصطلح الدارسون على نعتها بالليبرالية. قلت وأكدت، قبل أن يحدث أي شيء من هذا، أن هذه المبادىء مهما يكن حكمها من الناحية الفلسفية

والأخلاقية، مرتبطة ارتباطاً عضوياً بعملية التحديث، تقدمت هذه العملية أم تأخرت. بل قلت إنها، وإن تأخرت، تبقى دائماً على رأس جدول الأعمال. قلت إن مجرد اعتبار التاريخ يؤدي إلى استخلاص أن التحديث الاجتماعي والفكري لا يتحقق إلا بتضمينها، أي إدراك مغزاها العميق، لأنها لا تعدو أن تكون أصل وخلاصة الحداثة. قلت وأكدت إن التضمين لا يعني التولّي، إذ **ماركس** نفسه لم يفعل سوى تضمين الليبرالية دون توليها. كم من ناقد لي تشبّث بهذه القولة وأولها على هواه، وكدّ ليجعل مني «منظر الليبرالية العربية». ماذا يقول اليوم هؤلآء وهم يرون ما حدث في أوروبا الشرقية وفي البلاد العربية التقدمية؟ من كان على صواب ومن كان على خطأ؟ من استنطق الأحداث والوقائع ومن اكتفى بتأويل النصوص ومعارضة بعضها ببعض؟ هذا ونحن نرى على طول وعرض الوطن العربي كيف أصبح دعاة الماركسية العلمية يتحولون إلى شراح منافع الليبرالية الخلاّقة المبدعة!. إذا كنت قد أخطأت، حسب البعض، في المقولة الأولى (ثبوت الماركسية)، وجب الاعتراف أني أصبت في الثانية (ضرورة استيعاب منطق الليبرالية). إني أدعي أن موقفي قد شُوّه في الحالين معاً، لكن حتى على افتراض تأويل الخصوم، فمن الواضح أنه لا يمكن أن أكون قد أخطأت في قولين متناقضين: إذا بطل أحدهما صحّ الآخر.

قلت إن موقفي لم يفهم على وجهه لأني تكلمت في نفس الوقت على استيعاب المرحلة الليبرالية وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية) وهذا في نظري هو ما حصل في روسيا. إنها استدركت المرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية، كما يمكن القول إن إسبانيا استدركت ما فاتها من تاريخ أوروبا تحت غطاء نظام **فرانكو**. النقطة التي سيدور حولها النقاش مستقبلاً هي: هل حصل بالفعل ذلك الاستيعاب أم لا؟ هل روسيا الآن مهيأة للدخول في التنافس مع الدول المصنعة المتقدمة أم لا؟ من يرد بالنفي يقول إن سبعين سنة من تاريخ الشعب الروسي ذهبت هباءً وأن عليه أن يبدأ من نقطة الصفر، أي من حيث بدأ سنة 1914. وهذه النقطة تهمنا أيضاً إذ الاستيعاب المذكور قد يحصل تحت غطاء «الأصالة»، الدينية أو العرقية. السؤال الصحيح والملح هو: هل يتحقق فعلاً حلم الفرد الحر المسؤول، أي المواطن الحديث، تحت هذا الغطاء أم لا؟ أدعو القارىء إلى التأمل، في هذا الإطار، فيما تعنيه

بالضبط، اجتماعياً وفكرياً، لا سياسياً وحسب، عملية تفويت المؤسسات العمومية إلى القطاع الخاص (ما نسميه بالخوصصة في المغرب)، بالنظر إلى ما أدعيه من ارتباط عضوي بين الليبرالية كمذهب عند أقطابه فلاسفة القرن الثامن عشر، والحداثة كنظام اجتماعي ومرحلة تاريخية.

ـ أخيراً، فيما يتعلق بالدولة القومية، أذكر أني لم أهدف أبداً عند كتابة **«الأيديولوجيا»** إلى الدفاع عن شرعيتها. وإبراز أوجه تفوقها على الأنماط السابقة عليها من دولة التنظيمات أو دولة الاستعمار أو دولة الاستقلال. بل كنت أهدف قبل وفوق ذلك إلى إظهار أوجه النقص فيها، سيما في الشكل الذي تقمصته تحت قيادة جمال عبد الناصر. بل يمكن القول إني لم أقدم على كتابته إلا للتحذير من اتخاذ الدولة الناصرية كمثال يجب الاقتداء به، كما كان يظن الكثيرون من المثقفين ومن القادة السياسيين آنذاك (انظر ص 59 إلى 64 من النص الفرنسي، ص 98 إلى 105 من النص العربي).

إن من ناقشني في هذه النقطة من المفكرين العرب، خارج وداخل المغرب، فعلوا ذلك بدافع سياسي صرف، إذ كانوا ينتمون في معظمهم إلى التيار البعثي المتأثر بالناصرية. لقد رأوا في كتابي دحضاً لتوجههم الوحدوي وارتباطهم بسياسة دولة قطرية كانوا يرون فيها، على غرار بروسيا البيسماركية، القوة الوحيدة القادرة على تحقيق حلم الوحدة والتحرير.

من يعود إلى الفصل المتعلق بالمنطق الجدلي، الذي أعرض فيه احتمالات انفصال ذلك المنطق، في حدود الثقافة الإسلامية، عن النظرة الصوفية، يرى أن أهم مأخذ على الدولة القومية هو أنها تتعمد الانتقاء والتوافق، وأنها بالتالي تجمد التناقض بين ذهنية عتيقة، مجسدة في تعبير معين وفي سلوك محدد، من جهة، ومن جهة أخرى سياسة اقتصادية تتوخى التنمية السريعة وتوظف لذلك الغرض منطقاً يخالف تمام المخالفة الذهنية العتيقة المذكورة. فالدولة القومية تعرقل، بموقفها التوفيقي، التحديث الفكري والنمو الاقتصادي. معنى هذا أنها هي التي احتضنت ما يسمى اليوم بالمذهب الإسلامي. إن نظام جمال عبد الناصر حارب الإسلاميين كأشخاص ، كأعداء سياسيين وكمنافسين، لكنه، باستثناء ربما السنة الأخيرة من حكمه، لم يحارب أبداً النظرية الإسلامية التي تربّى عليها فكرياً وسياسياً. والأمر أوضح في جزائر

بومدين وتونس محمد مزالي (انظر ص 159 و 164 من النص الفرنسي، ص 223 و 228 من النص العربي).

وقد يجد القارىء في تشخيص نفسانية الصوفي، كما تبدو لنا عند المحاسبي وابن عربي، وما تشير إليه من معاندة سير التاريخ واعتراف ضمني بالتخاذل أمام العدو بالدعوة إلى مقاطعته، محاولة أولية لتحديد الظروف الاجتماعية والنفسانية والدينية التي تؤدي إلى «تفضيل الخراب على الفسق والردى على الردّة».

أقف عند هذا الحدّ لأني لم أقصد تفنيد أقوال الغير أو الادعاء أن مقولات **الأيديولوجيا** - كانت ولا زالت كلها مطابقة لمجريات الواقع. كل ما أتوخاه هو أن يتعامل القارىء العربي مع هذا الكتاب كما لو لم يسبق أن سمع به أو قرأ عنه، فيقرأه بدون حكم مسبق ويكون عنه فكرة حرة مستقلة.

النقد والإبداع

والآن لنتحرر مؤقتاً من قيود الأيديولوجيا، أي الفكر المغرض الهادف، وما ترتبط بها من اختيارات سياسية، ولنخض في مسائل أدبية.

عاب علي مؤخراً أحد الأصدقاء أني أهملت في القسم الرابع، المتعلق بالعرب والاعراب عن الذات ، الشعر والفن بوجه عام. قال: كيف استطعت أن تتكلم على الثقافة العربية دون أن تذكر ما يميزها بالأساس في الماضي، أي الشعر والغناء والرقص، وما يمثل اليوم ظاهرة التجديد فيها، أي الرسم والتصوير والنحت والرقص الاستعراضي والسينما؟ أين تجد الإبداع إذا لم تتعقبه هناك؟ ثم على فرض حصر الكلام في المسرح والرواية والقصة، إنك فهت بأحكام قاسية لم تعد، إن صحّ أنها كانت في الماضي، مطابقة للحقيقة. الشطط واضح في حق نجيب محفوظ الذي أصبح أول كاتب باللغة العربية يفوز بجائزة نوبل للآداب، وفي حق المسرح الذي قفز قفزة نوعية أثناء السبعينات في المغرب والمشرق، وفي حق القصة القصيرة، كما تدل على ذلك المنتخبات التي تصدر تباعاً مترجمة إلى اللغات الغربية، وأخيراً في حق النقد الأدبي الذي عرف مؤخراً نقلة تماثل تلك التي شهدها القرن الخامس هـ حيث تكرست النظريات العربية في البلاغة والبديع. ثم فوق كل هذا من يجرؤ على مثل الأحكام التي جاءت في الكتاب لا يخاطر بنفسه في بحر الإبداع إلا إذا كان واثقاً

من امتلاك موهبة خارقة؟[1].

لا أنكر أن الناقد الأدبي محق إذا هو امتعض من الأحكام المتعالية التي فهت بها في حق بعض أقطاب الأدب العربي، كما أني أعترف أني تأثرت أكثر من اللازم بالجو الثقافي الذي كان سائداً في بداية الستينات. من يتذكر اليوم الضجة المدوية التي أعقبت صدور كتاب **في الثقافة المصرية**؟

إذا كان لي من عذر فهو أن ثُلُثي، بل قل ثلاثة أرباع، النقد الأدلوجي يظهر عندنا في شكل نقد أدبي، أي يتخذ الرواية والقصة والمسرحية كوسيلة لترويج الأفكار السياسية والاجتماعية. فتجاهل النقد الأدبي يعني في الواقع إهمال الجزء الأعظم من المادة الأدلوجية. لا ننسى أن كلاً من محمد عبده وسلامة موسى وطه حسين روجوا لأفكارهم التجديدية بواسطة دراستهم الأدب العربي، قديمه وحديثه. لذا، يمكن القول إني تعرضت في القسم الرابع من **الأيديولوجيا**.. إلى الدراسات التي اتخذت الإنتاج الأدبي مادة لها، تماماً كما تعرضت في الأقسام الثلاثة الأولى إلى الدراسات التي اتخذت كمادة لها نقد الغرب ثم نقد التاريخ الإسلامي ثم نقد المجتمع. إن الكتاب هو في مجمله عبارة عن دراسة دراسات أو نقد النقد، للوصول إلى تحديد رؤية تكون في مستوى من التجريد والعموم يجعلها تستحق أن تسمى معرفياً **أدلوجة**. إني لم أفصل في جوهر المسائل الفلسفية، التاريخية، الاجتماعية، المطروحة في الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، وكذلك لم أفصل في مسائل الإبداع الأدبي المذكورة في القسم الرابع.

الموضوعة الوحيدة التي ركزت عليها، والتي لا تروق الكثيرين، هي التالية: لا إبداع حقاً بدون نقد سابق، أي دراسة وتذوق واستيعاب، للآداب العالمية، وليس للآداب العربية وحدها. من الأفكار الشائعة، وهي من رواسب الرومانسية الفطرية، إن العبقرية قسمة وقدر، وإنها تنشأ حيث لا تنتظر، مستقلة عن مستوى التعليم والحضارة والتقنيات. وهي فكرة مبطنة في المفردات التي ورثناها عن النقاد القدامى، إذ نتكلم على الموهبة والملكة والسليقة، إلخ، بل نربط عفوياً الإبداع بالسذاجة.

---

(1) هذا ملخص حوار جرى بيني وبين الأستاذ الناقد رشيد العناني، مترجم بعض روايات نجيب محفوظ إلى الإنجليزية، ومؤلف أول دراسة جامعة على أعماله. وكان قد سبق للناقد المسرحي الأستاذ حسن المنيغي أن عبر لي قبل سنوات عن الموقف نفسه.

حتى لو كانت هذه النظرة صحيحة كلياً، فإنها لا تكون كذلك إلا بالنسبة لما عرف من فنون القول والتعبير في الماضي، أي بالنسبة للشعر والغناء والرقص. وبما أني كنت واعياً بهذا الاحتمال أعرضت عن الشعر بالمرة، واقتصرت على الأشكال التي لم تكن معروفة عندنا والتي لا يمكن أن نتكلم في شأنها على موهبة موروثة. كيف نملك أسرار تلك اللأشكال إذا لم نتخط الوصف والتصنيف، حيث يقف عادة النقد الجامعي التقليدي، ونتجاوزه نحو تحليل بنيوي ـ تاريخي، سيما وأننا تعرفنا على المسرح والرواية والقصة في الوقت التي عادت فيه موضوع تساؤل وشك عند الغربيين أنفسهم. كيف نكتب مثل **بالزاك** في عهد **بروست**، مثل **شيكسبير** في عهد **بيراندلو**، مثل **موپاسان** في عهد **همنغواي**؟

كان في وسعي أن استغني عن الأمثلة التي أكثرت من إيرادها وأصبحت اليوم مجرد مادّة تاريخية. كان في وسعي أن استخلص «إشكالية الشكل» مباشرة من تحليل المنطق الجدلي. فأقول: هذه الأشكال التعبيرية التي نريد اليوم استعارتها من الغير، تحمل في طياتها مناحي موروثة عن ظروف نشأتها في الغرب، كما تَحْفَظُ القصيدة العربية في بنيتها العضوية شيئاً من الحياة البدوية الأصلية، فيستحيل أن يبرع فيها شاعر هولاندي أو صيني ويبقى مع ذلك وفياً لثقافته الأولية. إذا أخذنا تلك الأشكال، كما هي، وأفرغنا فيها أغراضنا، فإنها ستحيل في الحال تلك الأغراض إلى ما لم نكن نقصده. من كتب من الغربيين قصة على منوال **ألف ليلة وليلة** يقال عنه أنه **شرّق** وإن كانت تجري حوادثها في أوروبا، لماذا نستهجن القول إن من كتب رواية على منوال بلزاك أو زولا **يغرّب** وإن جرت وقائعها في القاهرة أو فاس وسمي بطلها عبدالله أو الحسن؟

لقد عبرت في مناسبة لاحقة عن هذه المفارقة بالقول: إن الموضوع ليس هو الموصوف[2]. لكي يصبح الموصوف موضوعاً لا بد من تحوير وتطويع الأشكال السردية حتى تصبح قادرة على عكس أغراضنا في البنى نفسها. وهذا الأمر لا يتحقق إلا بتمثل الظروف المؤدية إلى الإبداع في حدود تاريخية ونفسانية مفروضة علينا جميعاً.

---

(2) **أوراق**، 1989، ص 240.

كان للروس موضوع يميزهم عن الغرب في القرن الماضي. فقدوه مع قيام الثورة البولشفيكية، ونراهم اليوم يبحثون عن موضوع جديد ويجدون صعوبة في العثور عليه. يكتفي بعضهم بإحياء الموضوع القديم فلا يحالفهم التوفيق. وكان للأميركان موضوع يميزهم عن أوروبا. كتبوا فيه وأبدعوا حتى استنفدوه. ونراهم اليوم يطرقون كل الأبواب للعثور على موضوع جديد. وتختلف آراؤهم حول حظوظ نجاحهم. وكثيراً ما نسمع هذه الأيام أن الإبداع الحق في فن الرواية لا يوجد حالياً إلا في أمريكا الجنوبية. ومن يعود إلى ذلك الإنتاج يجده مليئاً بالتساؤلات حول ما يميزه عن الأدب الأوروبي، والإسباني بخاصة. أية غرابة إذن إذا ألح علينا، كما ألح على غيرنا، مشكل الموضوع؟ يصف نجيب محفوظ القاهرة، الأحياء العتيقة، البورجوازية الصغيرة، المثقف الفقير، إلخ، إلخ.. هذا هو الموصوف، المادة الوصفية، حتى في النقاش الفلسفي، هذا ما تلتلقطه عين الكاميرا، لكن ما هو الموضوع؟ قيل: الزمان. هذا موضوع الرواية بما أنها رواية، فلا خصوصية فيه.

قد يكون موضوعنا هو بالضبط ضياع الموضوع، لكن في ظروف خاصة بنا، ولا يكون إبداع بدون تخصيص. وقد يكون شأناً آخر أكثر إيجابية. كل الأبواب إذن أمامنا، لكن لا تنفتح أية واحدة منها إلا لمن سلك طريق النقد الجاد الصارم. بدونه تسلب منا أعمالنا وتلحق بإنتاج الغير، أكتبت بالعربية أو لا، أتوجت بجوائز عالمية أو لا.

والبحث عن الموضوع أليس وجهاً من البحث عن الذات، محور هذا الكتاب؟

توجد في السوق كتب عديدة تؤرخ، كلياً أو جزئياً، لتيارات الفكر العربي منذ عهد النهضة في القرن الماضي إلى اليوم. وتوجد كذلك كتب تصف بدقة وتفصيل تطور الشعوب العربي السياسي والاجتماعي. وتوجد أخيراً محاولات قيمة تهدف إلى إرساء قواعد سوسيولوجيا ثقافية تظهر علاقة التطورين، التاريخي والاجتماعي.

إن الدراسة التي أقدمها اليوم للقارىء لا تتوخى تزكية أو نقض نتائج أي من هذه الأصناف الثلاثة. دفعني إلى إنجازها ما لاحظته من تعثر واضح، على المستوين السياسي والثقافي، في مسيرة المغرب بعد عشر سنوات من استقلاله. كان المفروض، لفهم هذه الظاهرة، أن نقوم بوصف وتحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية. لكن لا شيء يمنع، نظرياً على الأقل، من أن نمهّد لذلك التحليل بدراسة الوضع الثقافي. وهذا المنهج هو الذي اخترته.

لا فكر إلا بألفاظ ومفاهيم وعبارات وأمثلة. في هذه الحال ألا يجب أن نبدأ، قبل أن نحكم على إنجازات القادة المغاربة في الحقلين السياسي والثقافي، بدراسة جهازهم الذهني؟ وإذا قيل: نتيجة المحاولة الإخفاق لأنها تدور في حلقة مفرغة (من يدرس ذهنية الدارس، ودارس الدارس؟) فنجيب: لنجرب أولاً ثم نحكم بعدئذ.

من الواضح أنني لم أستطع الوقوف عند حدود الوطن المغربي. لم تلبث الدراسة أن شملت مجموع الشعوب الناطقة بالعربية. يلجأ المغاربة إلى إشكالية سبق أن لجأ إليها مفكرون من بلدان عربية أخرى. فلا يمكن الحكم على البعض دون الحكم على الجميع.

ما هي هذه الإشكالية الجماعية؟ تتلخص في مسائل أربع:

1 ـ **مسألة الذات.** همّ المفكر العربي الأول هو تحديد هويته. لكن من المعلوم إن كل تعريف تحديد أي نفي وإقصاء. كلما قال العربي **أنا** فإنه يشير ضمنياً إلى الغير. ومن هو الغير بالنسبة للعرب سوى الغرب؟ يستحيل إذن أن نصف مسيرة العرب نحو تعريف ذاتهم دون أن نصف في الوقت نفسه تاريخ تعرفهم على الغرب وتعريفهم له.

2 ـ **مسألة التاريخ.** كيف يتمثل العرب تاريخهم الطويل الغامض، المشرق والمظلم في آن، الموزع بين فتوحات باهرة وانكسارات مشينة؟ لا ينفصل هذا السؤال عن الأول إذ لا تتقوم الذات وتمتلىء أملاً إلا بتعبئة أمجاد الأسلاف.

3 ـ **مسألة المنهج على المستويين الفكري والعملي.** ما هي طريقة الفكر والتصرف التي تضمن للعرب المحدثين المساواة مع ذلك الغير الذي يعاكسهم باستمرار والذي كثيراً ما غلبهم واستعبدهم؟ والبحث عن المنهج القويم المؤدي إلى نجاعة كل فعالية هو في الواقع بحث في كونية العقل البشري؟ هل يوجد اليوم قاسم مشترك بين بني البشر، سيما بين العرب والغرب؟ إذا كان الجواب هو نعم فإن مستقبل الإنسانية واحد. وهذه الوحدة المرتقبة تنزع كل أهمية لتلك المسائل التي ظلت عالقة حول الذات والتاريخ.

4 ـ **مسألة التعبير.** بأية صيغة فنية يمكن تمثيل هذه الوضعية الانتقالية، المؤلمة والمريبة؟ كيف نكتسب شكلاً تعبيرياً يكون في آن مطابقاً للمرحلة التي نعيشها وذا قيمة كونية حتى يفهمه كل البشر؟

هذه هي المسائل التي تشغل بال العرب منذ ما يناهز مائة سنة. إذا تكلمنا مجازاً قلنا إنهم منذ النهضة يبحثون عن شيء ما: الهوية، الماضي، العقل الكوني، الفن المطابق. وإذا تكلمنا كلاماً مجرداً قلنا إن الإشكالية القومية العربية تدور حول أربع ركائز: الأصالة، الاستمرار، الكونية، التعبير.

قد ينخدع بعض القراء من غير العرب بهذه الصيغة البالغة التجريد، فيظنون أن القضايا التي نعالجها في هذا الكتاب تنطبق على مجموع بلدان العالم الثالث. لا ننكر وجود كثير من أوجه التشابه، لكن المهم في نظرنا ليس ما يجمع، وإن تعدّد وتنوع، تلك البلدان، بل ما يميز ضمنها بين تلك التي تملك ثقافة عريقة مجسدة في لغة قومية عن سواها. قد تنتفي الفوارق على المستوى الاقتصادي، وقد تختفي على

المستوى السياسي، لكنها تحتفظ بكامل فاعليتها على المستوى الثقافي. وإذا كان لا بد من بعض المقارنة، فيجب أن تكون مع بلدان عريقة في الثقافة رغم تردّي أحوالها الحالية مثل إيران أو يونان المعاصرة أو جريرة صقلية كما يصورها لنا كتابها الكبار، من **بيراندللو** إلى **لامبدوزا**، بلدان تعيش في ظل ماضٍ باهر فتحيا حاضرها كعهد تدهور متواصل بئيس. ان النقاد الفرنسيين يعتقدون خطأ أن كتاب **فرانز فانون، المعذبون في الأرض**، هو إنجيل الإنسانية المستغلّة المقهورة. إنه يعبر، رغم كل مزاياه، عن تجربة بالغة الخصوصية. ان إشكاليته محدودة وإن بدت في غاية العموم والعمق، حاوية لجميع أشكال السيطرة. فلا تعطينا أية وسيلة لفهم قضايا الثقافة العربية. إن القارىء الأوروبي قد تعود منذ عقود على قراءة تحليلات اقتصادية، فأصبح يميل إلى أن ينظر بنفس المنظار إلى مجموع بلدان العالم الثالث. عليه أن ينسى كثيراً من أحكامه المسبقة إن أراد أن يدرك خصوصية المسائل المطروحة في هذا الكتاب. وإن لم يفعل فإنه سيعتقد حتماً أنها من تشقيق الكلام.

* * *

بما أني سأحاول في الفصول التالية أن أكشف عما يختفي ضمن أقوال الكُتّاب العرب من مسبقات منهجية، كان من الواجب أن أفصح منذ البدء عن مسبقاتي أنا. بأي منهاج سأحكم على أحكام من سبقني في هذا المضمار؟

لقد استبعدت عن قصد طريقتين شائعتين: أسمي **الأولى** تجريبية ساذجة **والثانية** خارجية وضعانية. من يتولّى الأولى من الدارسين، فإنه يغوص في الثقافة التي يدرسها، يصف تفاصيلها بأقصى ما يمكن من دقة، دون أن يعير أي اعتبار لأبعادها التاريخية. يعتقد اعتقاداً راسخاً أن ما يراه، ما يجربه ويصفه بحواسّه، هو وحده الحق. ومن يتولّى الطريقة الثانية فإنه ينسلخ عن الثقافة المدروسة ويصر على هذا التجرّد المنهجي. فيصف كل شيء من الخارج، يقارن ويصنّف ما يصدر عن تلك الثقافة من أعمال. يتلقاها كما تصله دون اهتمام بأصلها ومنشئها، ويحكم عليها باعتماد سلّم قيمي لا يشك أبداً في عموم صلاحيته. ما يتولد عن الطريقة الأولى شهادة ذاتية، وعن الثانية تحليل خارجي جامد. كلا المنهجين ينفي التاريخ أو يراه من منظور واحد، فيعجز عن رصد الواقع ـ أما بدافع من الأنانية وأما بدافع من الاستعلاء.

ينخدع أصحاب المنهج التجريبي أو الظاهراتي، فيظنون أنهم يخضعون خضوعاً

تاماً للواقع. وهو فخ كثيراً ما يسقط فيه المترسلون العرب. يعيشون في أحضان المجتمع العربي، فيرون من واجبهم التعبير عفوياً عن آلام وآمال الجماهير الشعبية دون الاكتراث بأي نقاش منهجي سابق. يقررون أن شهاداتهم تعكس الواقع بلا قناع. كانت دعواهم تقبل لو كان مجتمعنا لا يزال على الفطرة، حرّاً مستقلاً وفياً لقيمه الأصيلة، لو كنا نستطيع جميعاً وحتى الآن أن ندركه بيسر وبساطة. لكن حالنا اليوم غير هذه. نعيش كلنا، اجتماعياً وثقافياً، تحت تأثير خارجي. نفكر بمفاهيم، نعبر بأساليب وأمثلة كلها مستقاة من واقع غير واقعنا. إذا لم نبدأ بتحليل دقيق وصارم لكل الأدوات الذهنية التي نستعملها، كيف يمكن أن نستوثق، عندما نتكلم، أننا بالفعل نفصح عمّا في ضمائرنا؟ قد تبدو لنا شهادتنا أمينة وتكون مع ذلك مبهمة، فتحتاج إلى من يحللها من الخارج ويستخرج مغزاها الخفي. من هنا يأتي طابع السذاجة. إننا نقدم شهادات نقول إنها تعكس الواقع في حين أنها رموز لا يقدر على فكّها إلا غيرنا.

أما الطريقة **الثانية**، الأثنوغرافية أو السوسيولوجية، التي تدعي أنها تدرس الأعمال الثقافية كما لو كانت وليدة الطبيعة، أي بتجرد كامل ربما مفتعل، فإنها مؤسسة على مفهومين متداخلين إلى حدّ ما: مفهوم العقل الموضوعي كما صاغه **هيغل**، أي الفكرة المجسدة في مادّة كالقول مثلاً أن أبا الهول يجسد ذهنية مصر الفرعونية، ومفهوم البنية الذهنية التي تقابل في النظرية الماركسية البنية الاقتصادية/ الاجتماعية. نكتشف عند التدقيق أن المفهوم الأول لا يلائم حقاً إلا الحضارات الهامدة أو الراكدة على أقل تقدير، حيث يكون العمل الثقافي قد استقل نهائياً، بمرور الزمان، عن النشاط الذي أبدعه. لم يعد، والحال هذه، يصح أن الثقافة تعارض الطبيعة، كما يقال عادة، إذ لا تعدو أن تكون نسخة مطابقة لها. يتحول العمل الثقافي إلى قطعة طبيعية أمحت منها كل همّة أو رغبة إنسانية. ونكتشف كذلك أن مفهوم البنية الذهنية يطلق في آن على أشياء مختلفة مثل العقيدة والفن والقانون والفلسفة والأدب. فلا يميز ضمن ما يتولد عن النشاط الاجتماعي بين الأعمال المادية وبين الوعي النقدي الذي يغير الذهنية العامّة. وبالتالي يؤدي إلى نتائج جدّ متباينة إذا ما طبق على مجتمعات الماضي المغلقة أو على مجتمعات الحاضر المتغيرة باستمرار. لا يكون مفهوم البنية الذهنية مفيداً منهجياً إلا في نطاق مجتمع هادىء أو بطيء التطور. فكلا

المفهومين غير صالح لرصد ما يجري في المجتمع العربي الذي يجتاز مرحلة غليان عنيف.

تتوالى على كل مجتمع فترات اتباعية وأخرى إبداعية. في الحالة الأولى يكون الوعي العمومي مساوياً للبنية الاجتماعية. فيسهل رصد أوجه التطابق والانعكاس المباشر ويكون في وسع الدارس تكوين صورة تمثل بنية المجتمع، صورة متوازنة الأجزاء منسقة العناصر. في الحالة الثانية، حالة الطفرة، تفارق كثيراً من الأعمال الثقافية الروح التي منحتها وتمنحها شكلها المنسّق: فتعود إلى محيطها الطبيعي وتضيع بين الأشياء. ويحوم فوقها عقل الباحث حائراً متسائلاً عن مغزاها العميق. يمحي عندئذ كل رباط مباشر بين الوجدان والأعمال الثقافية. إذا ألحّ الدارس على وصفها كما تبدو له من الخارج، فإنه سيصف بالضرورة ثقافة بائدة لم ير فيها أي من الأحياء مرآة تنعكس فيها ذاته. المنهج المفيد والمطابق هو أن يضع الدارس نفسه، لا على مستوى المخلفات الهامدة، بل على مستوى الوعي المتحرر من ثقل الأعمال الموروثة والمتأهب لتأسيس ثقافة جديدة في قلب المجتمع الثائر.

وهذا الوعي النقدي، المتخفف من كل إرث، أوليس حضور المستقبل في الحاضر؟. داخل المجتمع الذي يجتاز مرحلة طفرة كل حكم على الوضع القائم أو الماضي أو الفكر، إيجاباً أو سلباً، قبولاً أو رفضاً، إنما يكون باعتماد مؤشرات المستقبل. أولا يعني هذا الأمر أن المستقبل فاعل في الحاضر، فيصبغ كل قول يفوه به الأفراد بصبغة أيديولوجية، أي بصبغة الرغبة والتمني؟. إن الدارس الذي يتولّى المنهج التجريبي الساذج لا يركز شهاداته على هذا الأساس لأنه لا يعترف به ولا يراه. والدارس الخاضع للمنهج الاثنوغرافي أو السوسيولوجي يزن الأعمال الثقافية لا باعتبار المستقبل المرتسم في أفق المجتمع المدروس، بل بالنظر إلى حاضر مجتمعه هو، فيحكم عليها في ضوء عقائده ومسلماته. لذا، كانت الطريقتان غير ملائمتين في رأيي، لدراسة المجتمع العربي.

رفضت عن وعي أسلوب الشهادة الساذجة والعفوية، كما استبعدت خطة التحليل البرّاني المتعالي. كان المطلوب مني أن ارتفع إلى مستوى من التجريد النظري يسمح لي بوضع أعمال المفكرين في نسق، وفي نفس الوقت أن أتشبع بروح كل مؤلف على حدة، أن أدخل في منطقه الخاص دون الانسياق إلى حدّ التعامي عن

مركز فكره الضمني. قد يقول البعض ان هذه الطريقة التأولية[3] ترفض التقيد بما هو ظاهر للجميع، فتختار من الأعمال ما تراه ذا دلالة ثم تستخرج من الأعمال المنتقاة، ومنها وحدها، الفكرة الأساسية الضمنية، ثم تضعها داخل نسق واحد، هو الذي تطلق عليه نعت الأدلوجة. أو ليس في هذه العمليات الإجرائية قدر من التحكم يفوق ما استبعدت من أجله الطريقتان السابقتان؟ هذا المنطق العام، منطق الأيديولوجيا العربية المعاصرة، الواضح الملامح، والذي يقدم لنا على أنه خلاصة استقصاء واستقراء، أو لم يكن مجرد حكم مسبق؟

من يعتقد أن نقد الأدلوجات غير مفيد، وأنه لعبة ذهنية مجانية يستطيع أن يتسلّى بها كل مثقف، لن يقنعه أي ردّ مهما كان. فنكتفي بالقول إن تمحيص **الدعوات** الإصلاحية والإنقاذية التي يعجّ بها عالمنا العربي عمل نافع، لا مفرّ من إنجازه ولو مرة واحدة. ثم إن أصر المعترض فما عليه إلا أن يعتبر هذا الكتاب مجرد شهادة تضاف إلى شهادات كثير من المثقفين العرب.

* * *

بقي أن أحدد مفاهيم اعتمد عليها في كل الاستدلالات وأعيرها معنى خاصاً.

1 ـ ألصق بكل مفهوم معنى **طبقياً** وأعنى به أثر البنية الاجتماعية التي نشأ فيها، ذلك الأثر الذي يلازمه حتى عندما يحتضنه مجتمع آخر. صحيح أن الاستيراد لا يكون اعتباطياً، إذ كل مجتمع يستعير ما هو بحاجة إليه. والمفهوم المستعار لا يعطي عند التطبيق نتائج مفيدة بمحض الصدفة. مع ذلك لا بد من الاعتراف أن المفهوم الدخيل لا تربطه بالبنية المستعيرة علاقات واضحة مباشرة. مدلوله الطبقي هو، إن صح التعبير، وصمة أصله.

2 ـ أفرق بين المدلول **والتمايز** الطبقي. أعني به ما يتولد، بصفة تكاد أن تكون حتمية، في مجتمع ما عن استعارة عنصر بنيوي من مجتمع آخر. بمجرد ما تتم استعارة عنصر واحد ترتسم في أفق المجتمع المستعير مجموع البنية التي ينتمي إليها ذلك العنصر. عندئذ لا يمكن اعتبارها (أي البنية) داخلية أو خارجية تماماً. فهي غير حاضرة كلياً ومع ذلك فاعلة. أسمّي هذه العملية تمايزاً أو انبناءاً، عملية يتشكل

(3) **مفهوم التاريخ**، 1992، ج II، ص 312.

بمقتضاها مجتمع ما على صورة مجتمع آخر. وأقول إنها بطيئة واحتمالية لأنها لا تتحقق دائماً تحقيقاً كاملاً. قد تتوقف في الطريق وقد تستبدل بغيرها. عند تحليل وضع مجتمع ما، سيما على المستوى الثقافي، لا يمكن اعتبار هذه العملية واقعاً قائماً ولا مجرد تخيل ووهم.

3 ـ اسمي **أيديولوجيا** (أدلوجة) أشياء ثلاثة: أولاً ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاساً محرفاً بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة. ثانياً نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحياناً يمتنع تحليله. ثالثاً نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كلياً في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق أنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه. وهذا المعنى الثالث هو الذي استعمله بكثرة في الفصول اللاحقة[4].

4 ـ أتكلم على الدولة المستعمرة والدولة الليبرالية والدولة القومية لا على مجتمع مستعمر ومجتمع مستقل ومجتمع اشتراكي كما يفعل غيري، والسبب هو أن هذه العبارات الأخيرة مجرد أوصاف لا تفيد شيئاً واضحاً في التحليل الثقافي. من غير الضروري الدخول هنا في التفاصيل، فاكتفي بتعرف الدولة **القومية**، وستتضح، بالمقارنة، ملامح الدولتين الأخريين.

على المستوى الاقتصادي تقاوم الدولة القومية الاستغلال الإمبريالي، لكنها لا تنجح في مسعاها إلى إزالته كلياً. كانت الدولة الليبرالية تقبل الاستغلال كما لو كان قدرها المحتوم، فتنهزم وتستسلم وتترك الامبريالية تجني من النهب ريعاً وأرباحاً لا تصدق. تحاول الدولة القومية أن تضع حدّاً لهذا النهب بوسائل متنوعة منها تأميم المرافق العمومية واحتكار الدولة للتجارة الخارجية وإلغاء الوسطاء والتصنيع ومكننة الزراعة وتعديل الأسعار العالمية. لكن قانون العرض والطلب يمنع باستمرار هذه السياسة التحررية من تحقيق أهدافها. لا ينفك الاقتصاد يذكر الدولة القومية بتبعيتها وهذا الواقع المرّ هو الحافز لها على الصمود ومواصلة الجهد.

على المستوى السياسي والاجتماعي لا تعرف الدولة القومية بتسجيل ما تعرفه من تفاوت الفئات واستغلال بعضها لبعض أو بكونها تتوسط بين حرية المبادرة

---

(4) **مفهوم الأيديولوجيا** (الأدلوجة)، 1980.

الرأسمالية والتخطيط الاشتراكي المضبوط. يبدو أن ما يميزها في العمق هو خضوعها لعملية **تبرجز** شاملة لكن تحت قيادة لا تنتمي أصلاً للطبقة البورجوازية [تنتمي في الغالب إلى البورجوازية الصغيرة التقليدية التي استطاعت أن تستوعب العقلانية المحدثة في صفوف حزب ثوري أو في إطار الجيش. ومن المحتمل أن تجري عملية التبرجز بِطُرُقٍ أخرى]. بهذا التعريف العام تكون الدولة القومية غير خاصة بالعالم الثالث. لقد وجدت في الماضي في آسيا وفي أوروبا نفسها.

وأخيراً على المستوى الثقافي واضح أن التعريف السابق يطابق الواقع مطابقة تامة. تعمل الدولة القومية جاهدة على فرض ثقافة بورجوازية، عقلانية وكونية المنزع، على مجتمع لم يعرفها من قبل ولا رآها تنشأ عفوياً من صلبه. والتبرجز الذي تدعو إليه أشمل وأعم، وتيرته أسرع، من ذاك الذي كان يجري بصفة بطيئة وانتقائية في ظل الدولة الليبرالية. ولإظهار الجانب الإرادي في عملية التبرجز اخترت بالضبط كلمة دولة وفضلتها على كلمة مجتمع، وبأحرى على كلمة ديمقراطية التي تُدخِل في المسألة مسحة تقييمية[5].

إن التطورات الثقافية المشار إليها هنا لا تتوافق بالضرورة مع التحولات السياسية مع أن هذه تعين القارىء على فهم المقصود. فيحسن به أن يتذكر بالنسبة لمصر مثلاً تواريخ 1882 (الاحتلال الإنجليزي)، 1924 (الاعتراف بالاستقلال الذاتي)، 1956 (ثورة الضباط الأحرار)، وبالنسبة للمغرب تاريخ 1912 (فرض الحماية الفرنسية)، 1956 (إعلان الاستقلال) 1962 (الإعلان على الدستور)، دون أن يعيرها نفس المدلول على المستويين الثقافي والسياسي. أما الجزائر فإن الدولة الليبرالية لا تبدأ فيها سنة 1962، أي سنة الانفصال عن فرنسا، بل قبل ذلك بسنين عديدة.

5 ـ فيما يتعلق بالمناهج التحليلية كثيراً ما أعارض، تصريحاً أو تلويحاً، في الصفحات التالية بين **الوضعانية والجدلية (الديالكتيك)**. أثبت من الآن أن التعارض لا يتعدى مجال العلوم الإنسانية (اللغويات، التاريخ، الاجتماع، النفسانيات). أسِم بالوضعانية كل تحليل يفترض ثبوت واستقرار الواقع المدروس، بحيث يتعامل مع

---

(5) أقصد هنا الاستعمال الصيني (الديمقراطية الجديدة) أو الشرق أوروبي (الديمقراطية الشعبية) الذي استوحاه زعماء كثيرون في إفريقيا والشرق العربي.

الوثيقة اللغوية أو التاريخية أو النفسانية أو الاجتماعية كما يتعامل مع توزيع الدخل القومي أو منحنى الأسعار أو معدل وتيرة التمدين. أعني بالوضعانية نزعة معرفية أوسع بكثير من المعنى المحدود المرتبط بمدرسة **أوغست كونت**، نزعة لا ترى الموضوعية العلمية إلا باعتماد مناهج العلوم الطبيعية. حتى في مواضيع غير طبيعية. في هذا النطاق فقط تتعارض الوضعانية والمنطق الجدلي الذي يفترض أن الواقع المستهدف بالدرس، سيما في العلوم الإنسانية، دائم التحول وبالتالي غير قابل لتعريف قارّ يجمده في حالة واحدة.

والتعارض المذكور يوجد داخل الماركسية نفسها.

6 ـ استعمل عبارة **ماركسية موضوعية** محاولةً مني لرصد وضع عابر وبالغ الخصوصية، وضع يجتازه فيما يبدو لي المجتمع العربي حالياً، وهو وضع مجتمع تدعوه حاجة ملحة، فكرية وعملية، في مرحلة محددة من حياته، إلى انتقاء وتوظيف فكر ومفاهيم ونظريات غير متسقة لكنها تعود كلها، من هذا المسلك أو ذاك، إلى أصول ماركسية. تصورت الحال على غرار ما حصل لمسيو **جوردان**، إحدى شخصيات الكاتب المسرحي الفرنسي **موليير**، الذي كان يتساءل عن ماهية النثر مع أنه يتكلم نثراً. إن الحاجة تدعو العرب، أو المثقفين العرب على وجه التدقيق، إلى الكلام بلغة ماركس دون الاعتراف وربما الوعي بذلك. صحيح أن ماركسية من هذا النوع، موضوعية ولا واعية، إذا لم تنقلب وبسرعة إلى ماركسية واعية بذاتها، تظل عقيمة جوفاء بدون أدنى أثر في أعماق المجتمع. لكن الواقع الملاحظ هو أن هذا الانتقال لم يتحقق بعد في أي بلد عربي رغم طول الأمد. فوجب نعت هذا الوضع المتميز، القائم والمستمر، بكلمة ما. وقع اختياري على لفظة (موضوعية) لأنها استعملت كثيراً، ومن الشيوعيين أنفسهم، للإشارة إلى أن صاحب قول أو فعل مسؤول عما يلزم منطقياً من قوله أو فعله حتى وإن لم يكن واعياً باللزوم[6] وهذه الفكرة هي بالضبط ما كنت أروم التعبير عنها.

هذه مفاهيم لا تتساوى في صياغتها النظرية، لكنها تدل كلها على همّ منهاجي

---

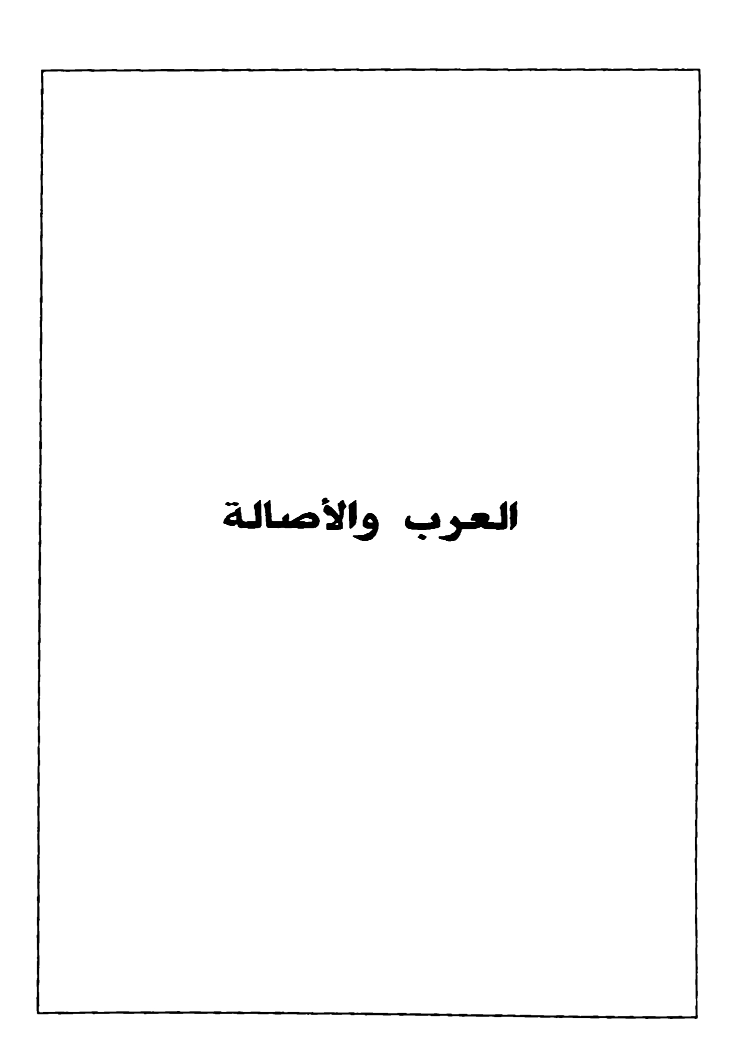
(6) اشتهر المفهوم أثناء ما سمي بمحاكمات موسكو قبل الحرب العالمية الثانية، وأصبح من مميزات التفكير الستاليني.

لا ينفصل عن التحليلات التي أقوم بها في هذا الكتاب، همّ يتلخص في محاولة الإجابة على الأسئلة التالية: 1 ـ هل القاعدة المادية هي المحدد الوحيد لثقافة مجتمع ما؟ 2 ـ هل المحدد الوحيد لأدلوجة ما، هو المجتمع الذي يوظفها والطبقة التي تستعملها؟ 3 ـ ما هو شكل الاتصال بين ثقافتين مختلفتين؟ سيجد القارىء في الخاتمة أجوبة أولية على هذه الأسئلة، لكنه قبل ذلك سيستشفها في كل واحدة من الصفحات التالية.

* * *

قد يتضايق البعض من صيغة التليمح الغالبة على مقاطع أتجاوز فيها حدود الإشكالية العربية متجهاً نحو التعميم (ماهية الاستطراف، مدلول **الفولكلور**، منطق التصوف، نظرية القصة القصيرة، إلخ). هذا الأسلوب الإيحائي هو من خصائص الرسالة (المقاربة في الاصطلاح الغربي) كشكل من أشكال التعبير الأدبي والفلسفي. هدف الرسالة هو أن تثير بمناسبة مسألة فرعية قضايا عامة دون التعمق فيها ودون الإتيان بأجوبة قطعية. ثم إن دقة المشكلات المطروحة لا تسمح لأي مفكر جدّي أن يتعرض لها في عدد محدود من الصفحات. كان قصدي أن أشير في نقاط جدّ محددة إلى أي مدى يمكن أن يذهب الاستدلال تاركاً للقارىء حرية الاختيار بين المسايرة أو الامتناع.

* * *



العرب والأصالة

منذ ما يقرب من ثمانية عقود والعرب لا يكفون يتساءلون: من نحن ومن الآخر؟ في شهر فبراير (شباط) 1952 كتب سلامة موسى مقالاً بعنوان: لماذا هم أقوياء؟ (**انتصارات إنسان**، 1960). ولم يكن في حاجة إلى توضيح المقصود بالضمير. كان واضحاً لكل قارىء أن الكاتب يقصد الأجانب الحاضرين باستمرار معنا وفينا. قد يشك المرء في صحة القولة الشهيرة (لا فكر إلا بالآخر) فيما يتعلق بالفرد، أما بالنسبة للجماعة، جماعتنا نحن العرب، فلا شك في صحتها إذ نجربها في كل لحظة من حياتنا. لذا وجب الانطلاق منها.

ماذا يعني العرب بداهة عندما يقولون الآخر؟ كانوا لمدة قرون عديدة يعنون النصارى، ثم عنوا الإفرنج سكان أوروبا، واليوم يعنون **الغرب** الذي هو لديهم مفهوم غامض وبيّن في نفس الوقت.

يظن البعض أن أوروبا وحدها عرفت ما يسمّى **بالإثنوغرافيا**، أي دراسة ووصف غيرها من الأمم والأقوام. ويميل الكثيرون إلى أن يروا في ذلك ميزة تفوق. هذا حكم بعيد عن الصواب، على الأقل فيما يخص العرب. دون أن نعود إلى الاستشهاد بمؤلفات المسعودي والبيروني المعروفة، نستطيع أن نقول إن ما تخيله **مونتسكيو** في كتابه **الرسائل الفارسية**، لم يكن مجرد وهم. لقد حررت بالفعل رسائل فارسية (أو عربية) يصف فيها أصحابها أحوال أوروبا لمن تخلف وراءهم ولم يبرح داره في المشرق. كتبها رحالة جوالون أو سفراء مبعوثون أو صحفيون مستطلعون إلخ.. وما أكثر ما تتعدد وتتنوع صور أوروبا المنعكسة في هذه الكتابات!!

أوروبا التعصب الصليبي.. وأوروبا النشاط والترف.. وأوروبا الانحلال

والتخنث.. وأوروبا التجارة والقسوة.. وأوروبا مداخن السويداء وضواحي الكآبة.. وأخيراً أوروبا الرغبة والحنين. كل من سافر إليها منذ أوائل القرن 18 م يسجل رحلة ويراها فرصة سانحة إما للهجاء وإما للإطراء. فهذا سفير السلطان يعود إلى مخدومه وهو لا يزال يتميز غيظاً مما شاهد من الفظائع والمناكر. وهذا عالم فقيه يواصل جدال أمثاله القدامى ضد تحريفها للرسالة السماوية. وهذا مصلح متنور يستوحي من تنظيمات أوروبا العادلة حلولاً للمشكلات الطارئة على مجتمعه.

بيد أن هذه الصور المتباينة لا تلبث أن تتوحد وتتّسق. تمحى ملامح المسيحية التي لم تعد تدرك مباشرة في حياة الإفرنج اليومية. وتتميع حدود أوروبا في ساحة تتسع بدون انقطاع. فتتمحّض فكرة جامعة لكل الأوصاف السابقة، فكرة الغرب الواحد رغم تنوع أشكاله الظاهرة، والمتصف أساساً بالطاقة النارية والتجارة والملاحة[7].

الغرب غني، قوي، متكاثر، هكذا أدركه من ساح في أرجائه، كما أدرك أنه كلما غزا أرض الغير فإنه لا يرحل عنها كما كان يفعل الغزاة السابقون من تتار ومغول، وإنما يستقر، يشيد المآوي ويزرع الأراضي. وبموازاة مع هذه المشاهدات تتركز في أذهان الملاحظين لفظة غرب، خلابة متلالئة، إذ لم تعد محددة بجهة من جهات الأرض. قال الكاتب الفرنسي **بول نيزان في عدن من بلاد العرب**: «كان استنتاجنا فارغاً لأننا تعودنا على أن نفكر بالشرق كنقيض للغرب» توهم الكاتب أن هذا عيب خاص بالغربيين في حين أنه في بلاد العرب أيضاً، وقبل أن تطأها قدمه بزمن طويل، لم يعد الشرق والغرب يعنيان جهتين ملموستين بقدر ما عادا يحملان مدلولاً غيبياً.

وهل هذا أمر خاص بالعرب، لم يسبق أن طرأ على أحد سواهم؟ لا بالتأكيد.

كان الروس طوال القرن 19 م يعتقدون أن ما يتسمون به من كسل وثرثرة وتراخٍ وخسة وتزلف يعود إلى أصلهم الأسيوي[8]. وكان المثقفون الروس عندما يهاجرون إلى مدن الغرب، الملوثة بدخان المعامل والمعادية لهم في أغلب الأحيان، يحنون إلى وطنهم البعيد، فيتصورونه أرضاً غير مسكونة ولغة غير ملفوظة، كيلا

---

(7) **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، 1983، ص 153 إلى 168 (أوروبا وغيرها).

(8) يوجد نقد مماثل عند لنين نفسه، ورثه عن الليبراليين الروس.

يستحضروا مواطنيهم الأحياء الذين حافظوا، يا للأسف، على عادات الشرق المقيت. والشرق أو لم يكن في نظر الجميع ممثلاً في **البازار**، السوق الصاخبة المزدحمة بأعمال الصبيان، حيث تنخدع العين بالألوان الزاهية والحركات البهلوانية.؟ أما الغرب فحركاته محسوبة وكلامه واضح موجز. الغرب هو الاتقان، هو البيان، وهو مصارعة الزمن، وفوق كل هذا هو الشاهد بالحق والحاكم بالعدل. هكذا صورة كاتب لا يحابي أحداً، **جوزف كونراد**، البولوني الأصل الإنجليزي الجنسية واللغة، في روايته الشهيرة ذات العنوان البالغ الدلالة **تحت أنظار الغرب** (1911).

استضاف الغرب في آن الإرهابيين الروس وأعضاء البوليس السرّي، فكان يسمع إلى أولئك يطالبون بالعدالة وإلى هؤلآء ينادون بضرورة الحفاظ على الأمن والنظام. يميل مرة إلى هذا الجانب ومرّة إلى ذاك وهو على يقين أنه يملك الأمن والحق وأنه قد تجاوز كل هذه المشكلات.

ونحن في بلاد العرب ماذا نخشى أكثر من أي شيء آخر كلما عرضت فتنة أو انتشر وباء؟ ما تكتبه عنا صحف الغرب. وها طه حسين يعود إلى مصر في أعقاب عطلة صيفية قضاها في أوروبا كما كان يفعل كل عام، وإذا به يصدم والباخرة تقترب من الإسكندرية بما كان يتخيل أنه خبر عهد ولّى إلى الأبد: «يلقى نبأ بأن مصر التي أراد إسماعيل العظيم أن يراها جزءاً من أوروبا قد ألمّ بها وباء الكوليرا وأقام بها». (**المعذبون في الأرض**، 1952، ص 177) يتذكر مأساته الشخصية ويملأ قلبه الحزن والغضب لما انحدرت إليه مصر بعد أن خاب أمل إسماعيل ومن أعقبه من المصلحين. نعم لم تعد مصر قطعة من أوروبا حيث اجتاحها وباء الكوليرا وهو وصمة إفريقية!.

من خلال هذه الشهادة ندرك ما تكنز من قوة استفزازية كلمة غرب، امتزجت أم لا بكلمة أوروبا. قد تأتي ضمن عبارات بادية الاتزان والموضوعية، تغلفها لباقة الديبلوماسيين واللهجة المعتدلة التي يتكلفها الزعماء المتحدرون من الطبقة الوسطى، ورغم كل هذا تؤدّى لا محالة لكل سامع مغزى الأسى والحسرة على الزمن الضائع.

بيد أننا لا نهتمّ هنا بهذه الشحنة الانفعالية. ما يهمنا بأحرى هو أمر آخر، هو أن الكتاب العرب كلما حاولوا تشخيص عيوب وعلل مجتمعهم ضمنوا ذلك

التشخيص صورة معينة عن الغرب. لقد اختلفوا منذ ثمانية عقود في الكيفية التي عرّفوا بها المجتمع العربي، إلى أي مدى تحدّد الصورة التي يكونها كل واحد منهم عن الغرب التعريف الذي يقترحه؟ هذه هي النقطة التي نريد الآن أن ننظر فيها بشيء من التدقيق.

* * *

(1)

ثلاث شخصيات وثلاث تعريفات

يمكن أن نميز ضمن الأيديولوجيا العربية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية. يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي.

1 - الشيخ

الشيخ هو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام. فيواصل سجالاً دام أكثر من ألف ومائتين سنة على ضفتي المتوسط من الشرق العربي إلى الأندلس. طوال هذه المدة الطويلة من الزمن كانت الحروب سجالاً، كل نصر تعقبه هزيمة وكل انهزام يمحوه انتصار. لكن هذه المرة حسم الأمر بسرعة. استقر العدو المتغلّب وراح ينظم شؤونه حسب معايره، ورغم هذا الاختلاف البيّن بين الوضعتين، الجديدة والقديمة، فإن للشيخ مسلكاً يستطيع به أن يتوهم أن النزاع لا زال على طبيعته المعهودة، إذ يعرف مسبقاً الغاية من هذه الهزائم المؤلمة: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً». (**الإسراء** 16). انظر محمد عبده، **رسالة التوحيد**، 1371 هـ، ص 177).

يقرأ الشيخ الآية ويقول: أي داعٍ للتدقيق في شخص العدو؟ إنما هو مجرد آلة لقضاء الله. كل مسألة تعرض للمجتمع إلا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربّه. هذا موقف صالح لكل زمان ومكان. فلا يبقى معه أي مجال للنقاش. مهما كان من فداحة الانكسار، أدامت المصيبة عقوداً أو قروناً، فإن أسبابها وأغراضها معروفة معرفة تامة ونهائية.

لماذا لا يقف الشيخ إذن عند هذا الحدّ؟

لأن العدو يستفزه باستمرار. يتكلم عن استئناف الحملة الصليبية وعن الأخذ بالثأر. يذكر أن أرض الإسلام كانت مسيحية ولم تبدل دينها إلا بحدّ السيف، مستشهداً بروما والقديس **أغسطين**. يربط تفوقه الحالي بصحة عقيدته، تماماً كما كان الدعاة المسلمون في الماضي يربطون سرعة الفتح ببساطة التوحيد. لا أحد من الخصمين يقنع بمجرد النصر، بل يريد أن يكون آيةً ساطعة لتفوق الحق على الباطل. لولا هذه الإدعات الاستفزازية لما فارق الشيخ صمت الأولياء الخاشعين. لكن في هذه الحال تعيَّن عليه أن يجيب. فيتهيء لخوض معركة يائسة. يبحث عن أسباب القوة والفشل، فيعود إلى النص وبالطبع لا يجد سوى الألفاظ.

يسمع العدو يقول: انحط الإسلام بسبب تعصبه وتعلقه بالخرافات. يعود إلى كتاب الله، يقرأ آياته البينات ويتأملها، فلا يجد فيها إلا الحض على الرفق والتسامح، لا يرى فيها إلا عقيدة مدعومة بحجج العقل. فيقول: كذب الخصم، الإسلام هو الإيمان بعد النظر، الإسلام هو التوحيد المطلق العاصم من عبادة أي سلطان غير الله، بشرياً كان أو طبيعياً، الضامن لكل فرد حريته واستقلاله[9]. الإسلام دين الفطرة، بيّن واضح، لا سرّ فيه ولا غموض، فهو الأولى بأن تجتمع حوله آراء عقلاء البشر.

يسمع العدو يقول: أساس تقدم الغرب العقل والحرية. يعود إلى الكتب، فيعثر وبدون تكلف على مرامه فيما سطره أعداء الكنيسة المسيحية من الأحرار. يكتشف عندهم أن **غليليو** قد امتحن وسجن، أن **ديكارت** أهين وأن **روسو** اضطهد وأن **جوردانو برونو** عذب بالنار إلى أن زهقت روحه لأنه قدم العقل على ما تقتضيه مصلحة الدولة. يستنكر هذه الفظائع ويذكر ما جاء في القرآن على لسان إبراهيم الخليل الذي فنّد عبادة الكواكب وأرسى قواعد التوحيد اعتماداً على النظر. فيناجي الشيخ نفسه: كيف يجرؤ النصارى أن يذكروا كلمة تسامح بعد أن ارتكبوا هذه الجرائم كلها. يقول هذا وهو ساهٍ عما فعله الخليفة المتوكل بالمعتزلة والمرابطون بكتب الغزالي وفقهاء الموحدين بابن رشد. لم يستحضر من تاريخ الإسلام إلا

---

(9) محمد عبده، **الرسالة التوحيد**، ص 116 وما يليها. هذه فكرة اعتمدها بقوة علال الفاسي، وقد تكون سبب ميل الشيخ إلى نوع من الفوضوية السياسية، أي ديمقراطية غير مقيدة.

الخليفة المأمون وبيت الحكمة حيث عكف التراجمة على نقل كتب الفلسفة والطب والمنطق من اليونانية والسوريانية إلى العربية، وكذلك خزانة الحكم الأموي في الأندلس وما حوت من نفائس أتلفها أجلاف النصارى عند دخولهم قرطبة جاعلين منها قناطر جاهزة للمرور عليها.

ترتاح نفس الشيخ لهذا القول المعقول المتسق ويعتقد أنه يكفي لردّ ادعات الخصوم. ثم بعد برهة يعرض له سؤال محير. إذا كان العقل حليف الإسلام والتعصب لزيم النصرانية، ما بال هذه تزدهر وذاك يتدهور؟ ويكتب محمد عبده في هذا السياق: «إن صحّ الحكم على الأديان بما يشاهد من أحوال أهلها وقت الحكم جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة». (**م.سا.**، ص 72 و 73. انظر للمؤلف نفسه **الإسلام والنصرانية**، 1902).

يطرح الشيخ هذا السؤال ويتذكر في الحال ما كان قد تغافل عنه من أن الفارابي والرازي وغيرهما من الفلاسفة عاشوا محاصرين متهمين، أن ابن رشد قال بمبدأ الحقيقتين، إحداهما تقريبية تمثيلية للعامّة وأخرى عقلية للخاصة، وأن إخوان الصفا الذين عزموا في القرن الرابع هـ على التوفيق بين الشريعة والحكمة تكتموا وبالغوا في الكتمان إلى حدّ أننا لا نعرف اليوم أسماءهم بالضبط. لم يعش العقل في رحاب الإسلام حراً طليقاً بل عاش دائماً وراء حجب وستور. هذا ما يتيقن به الشيخ فيقول في النهاية: سبب ضعفنا الاعراض عن الرسالة والتنكر لدعوة الإسلام. عندئذ يميز بين إسلامين: إسلام متعال أصيل غير ملطخ بعوارض الزمان، وإسلام خاضع لأهواء المسلمين، محرف مشوه على مدى القرون والأجيال.

كان الله سبحانه وتعالى قد اختار شعباً وحباه بالرسالة، لكن ذلك الشعب المختار عصا وتمادى في عصيانه. فأَعيَ الله أمره، فصدّ عنه وتوجه إلى العرب. فآمنوا وعقلوا وسادوا، ثم عادوا إلى جاهليتهم الأولى وعمّ بينهم الجور والاستبداد. فضاق الأمر على العقل وهاجر مرغماً إلى برّ النصارى حيث منحهم، ضداً على عقائدهم، الثروة والبأس والمجد. «أن أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التي كان يَسطع نورها من بلاد الأندلس على ما جاورها» (**م.سا.**، ص 72). ليست الأندلس أرضاً فتحناها ثم أضعناها، إنها رمز العقل الذي كثيراً ما أهملناه وأسأنا معاملته فغادر أرضنا. إلا أن

العقل، لحسن الحظ، لا يحقد على أحد. سيعود بيننا بمجرد ما نثوب إلى رشدنا ونعترف بأخطائنا.

هكذا يؤول الشيخ التاريخ مستعيداً توازنه بهذه العملية التعديلية البسيطة. تنتظم أفكاره من جديد، لم يبق فيها شيء يدعو إلى الريبة أو اليأس. سيتحقق مرة أخرى ما وعد الله به عباده المتقين. ورؤية الشيخ هذه لا تزال تؤثر في المجتمع على توالي الأجيال. كانت في أوائل حركة النهضة موضوع إجماع، ثم فقدت رويداً رويداً جاذبيتها، إلا أنها لا تزال منتشرة بين جماعات يعتبرها البعض منا تقليدية أو متخلفة. هل نحتاج إلى تفكير طويل لكي نكتشفها على حالها الأصلي عند كثير ممن يدعي أنه لا يبغي سوى الحقيقة المكشوفة؟

2 - رجل السياسة

تمرّ الأيام ويزيد احتكاك العرب بالغرب. يتعرفون عليه بكيفية أدق ويقرأون تاريخه كوحدة منسقة، لا، كما كانوا يفعلون من قبل، في شكل منتخبات يوظفونها لأغراض المناظرة والسجال. يتحققون عندئذ أن العقل، وإن كان غائباً من المسيحية كدين، فإنه غير غائب من الغرب كثقافة، وإنه، مهما تكن الجهة التي أتى منها، من الأندلس أو من غيرها، وجد في أوروبا تربة ملائمة.

كان الشيخ، في بحثه عن أدلة وبراهين يحاكم بها الكنيسة المسيحية، كثيراً ما يجدها عند كتاب عهد التنوير. فمهّد الطريق لكي يسيطر هذا العهد سيطرة مطلقة على عقول العرب.

إن القرن الثامن عشر الأوروبي أحب القرون إلى وجداننا، وحق لعلال الفاسي أن يستشهد بقولة المؤرخ الفرنسي **جول ميشله**: القرن الأعظم وأعني به الثامن عشر[10]. نحبه لأسباب نبيلة وأخرى مغرضه. يستهوينا لأنه يفضح الكنيسة وجرائمها، فيمدنا بكل ما نحتاج إليه لاتهامها ومحاكمتها. ويستهوينا أيضاً لأنه يبرّر أشياء محببة إلى نفوسنا. تخيل كتاب ذلك العهد طوباويات سياسية وضعوا على رأسها ملكاً فيلسوفاً. فطاب لنا أن نعتقد أنهم قصدوا به الخليفة المأمون. نستشهد باعتراف رجل

---

(10) جاءت الفقرة في خطاب علال الفاسي أمام المؤتمر الخامس لحزب الاستقلال (**العلم** عدد 13 فبراير 1965). القرن الأعظم عند عموم الفرنسيين هو قرن لويس 14 أي القرن السابع عشر ومن هنا مخالفة ميشله للرأي السائد.

مثل **فيخته** حيث يقول: «لا أعني بمحمد، الشخصية التاريخية التي أقر بأن ليس لي فيها رأي محدد». (**خطاب إلى الأمة الألمانية**، ت.ف.، 1928، ص 133)، فنقرر: لو لم يمنعهم الجهل بتاريخنا لما ذهبوا إلى الصين باحثين عن امبراطور طوباوياتهم! وكم يسعدنا كلام روسو وهو يفند نظرية ثنائية السلطة الجارية عند المسيحيين ويقول: «لقد كان محمد على صواب في كثير من آرائه. فاحكم نظام أمته السياسي. وطالما حافظ خلفاؤه على ذلك النظام ظل حكمهم قوياً وجيداً». (**العقد الاجتماعي**، 19، ص 199). دعا صاحب العقد إلى اعتماد قانون واحد تنتظم به شؤون الدنيا والآخرة، نابع من غريزة الخير التي أودعها الخالق في قلب كل إنسان.أو لم يكن، بدون أن يدري، يحلل النظام الإسلامي ويبرر مقصده الأسمى؟

لكن ما دمنا نقرأ كتاب القرن 18 م هل نستطيع أن نتعرف على روسو ونتجاهل مونتسكيو؟ هل يمكن إلى ما لا نهاية استخدام أفكارهم ضد الكنيسة المسيحية وحدها؟ يأتي وقت ندرك فيه أن فلسفة التنوير تمثل نسقاً فكرياً يحاكم نظاماً معيناً أينما وجد وتصرفاً معيناً أينما شوهد، وأن أوروبا لم تكن مملكة يحكمها البابا والقس وحدهما بل كان يحكمهما كذلك الامبراطور وخادمه النبيل الإقطاعي. يَفهم هذا بداهة من العرب من يأتي من مصر أو الشام حيث يتألم الشعب منذ سنين طويلة من تعسف الأتراك وتحقق من صحة ما يقوله الأوروبيون من أن الشرق منبع الحضارة، قد تدهور وعمّه الخراب بسبب الاحتلال العثماني (انظر **طبائع الاستبداد** للكواكبي). يطالع القارىء المشرقي **روح القوانين**، سيما الصفحات البليغة التي يشرح فيها مونتسكيو مساوىء الاستبداد، فيشعر بالحقد يغمره تجاه الترك الدخلاء. فيقرّ في نفسه أن الخليفة، حتى في أوج الحضارة الإسلامية، كان يتصرف حسب هواه، وأن الشعوب التابعة له كانت ضحية القهر والطغيان، وأن الدولة كانت في خدمة الحكام وحدهم. يعترف أن أملاك الناس كانت دائماً مهددة، التجارة محتكرة، الضرائب باهظة، المناصب للمزاد، القضاء خاضعاً للأغراض والمصالح. وأخيراً يقولها كلمة جامعة مانعة: نعم لم يعرف الشرق أبداً سوى الاستبداد والجور والخوف، حاكم مطلق ورعية مقهورة مستعبدة. يكتب خالد محمد خالد في **مواطنون لا رعايا** (1951): «يقول العلامة البستاني: وصارت كلمة توران عند جماعة اليونان تيران ومعناها طاغية أو عاتٍ. ويذهب كثير من المؤرخين إلى أن الأتراك كانوا يلقبون

قديماً بالمدمرين، ونحن على ذلكِ من الشاهدين.. فقد دمرونا باحتلالهم وأشاعوا فينا الجوع والخوف بما كانوا يصنعون» (ص 9). كان الخليفة، ظل الله في الأرض، لا يتورع عن القتل أو السلب، تقوم ضد طغيانه من حين لآخر ثورات عارمة يخمدها في المهد بحد السيف وبلا شفقة، كعادة الحكام ومنذ قرون عديدة في آسيا.

في هذا الوضع من التطور الفكري يتقدم على خشبة المسرح رجل جديد، يقول في نفسه: نعم لم تنحط حالنا إلا بسبب استعبادنا الطويل. فتستوثق في ذهنه أحكام سبق أن قرأها عند كتاب أوروبا الأحرار ولم ينتبه إلى مغزاها. الآن يستعيدها ويقر بصحتها: نعم العبد لا يكون عاملاً نشيطاً ولا محارباً مقداماً؛ نعم في ظل العبودية لا تزدهر زراعة ولا تجارة ولا علم ولا فلسفة. يتمثل بدوره تاريخ أثينا وروما، ويستخلص منها أن الممالك تنهار لأن العبودية لا تدوم.

عندها يتفرع الإسلام إلى إسلامين: عربي قوي حر وإسلام تركي ضعيف مستعبد. عندما كان عربياً كان الإسلام قوياً رافعاً راية الحرية والتسامح، ثم عاد أعجمياً تركياً فتحول إلى غيره وسار إلى الانحطاط. انتصر الأتراك طالما كانت الشعوب الأوروبية نفسها مستعبدة خانعة، لكن ما أن دقت ساعة التحرير من ربقة الكنيسة أثر الإصلاح الديني حتى بسطت أوروبا سلطانها على الأرض كلها[11].

هكذا يتصور التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة. يمزج دعوة روسو بدروس مونتسكيو. يفهم مثال الديمقراطية على شاكلة النظام البرلماني الإنجليزي حيث تتمانع السلطات كما تتواسى أجزاء المجانة. وهذه الرؤية هي التي قادت حسين هيكل عندما كتب مؤلفه عن روسو. فأوله على ضوء أفكار لطفي السيد الذي عرب كتاب سياسة أرسطو مستوحياً تأويلات ليبرالية القرن 19 م.

لقد شخص الزعيم السياسي داء المجتمعات العربية، القديمة والحديثة، فاستبان بذلك الدواء. كان الحكم العثماني استبدادياً، وجب إذن انتخاب مجلس نيابي. كان النظام العثماني يقنن كل الحرف، وجب إذن فتح المجال لكل فرد نشيط. كان النظام العثماني لا يتضايق من تفشي الجهل، وجب إذن نشر التعليم بكل الطرق والوسائل.

(11) لم تدرس إلى حدّ الساعة، بكيفية موضوعية عميقة، علاقات الإسلام والإصلاح البروتستاني، فكرياً، عاطفياً، تاريخياً. يبدو نوع من التهيب عند الفريقين.

ولبثّ هذه الأفكار في صفوف الشعب راح الزعيم يؤول التاريخ الإسلامي إلى حدّ الشطط. أشار النبي بعدم تأبير النخل ثم عدل عن رأيه بعد أن أكدت التجربة العكس. فيقول المتأول أن الشرع لا يفرض على المسلمين أي نظام سياسي بعينه، وبالتالي يمكن للمسلمين أن يختاروا أي نظام لأن الشريعة الإسلامية ستتكيف معه (هذا ما سيقوله إجمالاً علي عبد الرزاق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، 1925).

يذهب المؤول إلى القول إن الإجماع ميثاق ديمقراطي حقيقي مستدلاً على رأيه بما فعله الخليفة عمر عندما عين لجنة وكلفها بانتخاب خليفة له. بل يقول البعض ان العربي حرّ بطبعه، فإن ترك لسجيته أسس عفوياً نظاماً ديمقراطياً. وهو قول يجهل أو يلغي كل ما أسفرت عنه البحوث الأثنوغرافية، ولا يختلف في شيء عن الحتمية العرقية التي قررها الكاتب الفرنسي غوتيه وإن كانت النتائج مختلفة، إذ قال غوتيه إن العربي البدوي فوضوي بطبعه وعدو للنظام.

وبهذه الوسيلة استطاع الزعيم السياسي أن ينقذ هو الآخر العقيدة الإسلامية، إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين. السبب هو الاستبداد، والاستبداد طارىء على المسلمين وعلى العرب. لا مانع لنا إذن من أن نستدرك ما فاتنا. ولا يزال أمامنا مستقبل. بالديمقراطية سنعود من جديد إلى مسرح التاريخ. هذا ما تبارى في التعبير عنه، يوماً بعد يوم، الخطباء، كلهم يمدحون الحرية المبدعة. يعود الكثيرون بذاكرتهم اليوم، بعد السنين التي مضت ولم تحقق شيئاً من تلك الوعود البراقة، فيغمرهم الأسى كما لو طلعوا على وجه شاب خانه القدر. ويلتفت طه حسين بدوره إلى أحلام شبابه الضائع فيقول متحسراً: «صدقني ان الخير كل الخير للرجل الحازم الأديب أن يفرّ بقلبه وعقله وضميره بعيداً من هذا الجيل. فإن أعجزه الفرار إلى بلاد أخرى، فلا أقل من أن يفرّ إلى زمان آخر من أزمنة التاريخ». (م.سا.، ص 182).

هذه الرؤية الليبرالية لا تزال حية فاعلة، بكيفية أو بأخرى، في مجموع البلاد العربية. في مصر مثلاً قدّر لها أن تتولى السلطة، فأبانت عن عجزها وفقدت هيبتها. فلم يَعد يسمع صوتها إلا في ممرات البرلمان ومدرجات الجامعة. لكن في بلاد أخرى، مثل المغرب، حيث لم نمرّ بنفس التجربة، فلا تزال واثقة بنفسها. فنراها تدعو

إلى نفسها بحرية ونشاط[12].

3 ـ داعية التقنية

تستقلّ البلاد ويؤسس مجلس نيابي وتبقى مع ذلك الدولة ضعيفة مهانة. هذا ما يدركه الجميع بعد برهة. لم يعمّ بعد الارتياب في قيمة التمثيل البرلماني، لكن النائب نفسه يعلم أن الخطبة الرنانة التي حررّها بعناية تلقى فتنسى. وهذا النائب، المحامي أو الطبيب أو الصحفي أو الأستاذ الجامعي، يناور ليحتلّ منصباً عالياً، ثم يفوز به فيتحقق أنه لا يملك قدرة ولا نفوذاً وأن الحاجة إليه لا تتجاوز نطاق الحفلات الرسمية. يجد بعض العزاء في كون رئيسه لا يفضله نفوذاً، بل يسرّ إليه أن صاحب الأمر نفسه لا يملك من السلطة إلا الاسم. كم مرة صاح النائب معتزّاً: الشعب قوة لا تقهر، وها هو الآن لا يقول العبارة إلا وتغمره المرارة. الشعب لا يسمع لمنتخبيه ولا يجيب. يتساءل رجل السياسة: الحرية تحققت، أين القوة التي قلنا وقيل لنا انها ملازمة لها؟ وبما أنه يعتقد أنه يستحق أن يملك القوة والنفوذ، فإنه يميل على الشعب ليحمله مسؤولية العجز والإحباط. ينظر إليه فيراه لأول مرة كما هو: جاهلاً قذراً غارقاً في بحر التواكل. حينئذ تتسور البيوت الفخمة، تنغلق الأندية الخاصة، تسدل الستائر على نوافذ سيارات الكبار حين تجوب الشوارع لكي لا يروا آثار البؤس والحرمان. الفلاح؟ عالم آخر، إنسانية متميزة[13]. وها رجل السياسة يصغي الآن لما لم يكن يستسيغه قبل من كلام الأوروبيين على تأثير المناخ والعرق والطقس في حياة الشعوب. ويلجأ في النهاية رجل السياسة، وهو الخصمُ اللجوج، إلى الصمت بعد أن خانته أعصابه وأعياه عبث الأقدار.

فيأخذ الكلمة منه شخص غير معروف، لا هو محامٍ ولا قاضٍ ولا طبيب، بل ابن عطار، أو ابن فلاح، وأحياناً من إحدى الأقليات. كان إلى ذلك الحين مجهولاً مهملاً. وطوال هذه الفترة التي لم يعتنِ به أحد كوّن، عبر قنوات مختلفة، صورة جديدة عن الغرب سيحاكم على ضوئها المجتمع ونشاط من تقدمه على مسرح التاريخ.

---

(12) تغير الوضع منذ سنوات وأصبح الجميع، حتى من سبق له أن نقد فراغ الحرية الليبرالية الشكلية، يدافع اليوم عن الديمقراطية والحرية والتعددية. لكن هل فهمت التجربة حقاً؟ انظر **مفهوم الحرية**، 1981.

(13) وقد يتقوى هذا الشعور بما يكون في البلد المعني من فوارق تاريخية أو لغوية أو عرقية.

ليس الغرب ديناً بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد، الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي. هذا ما يقرره بعنف الزعيم الجديد ساخراً من أوهام الشيخ والسياسي الليبرالي. حاضر سلامة موسى سنة 1930 في المدرج الرئيسي لجامعة القاهرة وطرح على الطلبة الحاضرين السؤال التالي: «الشرق شرق والغرب غرب. هل تعنيان حقيقة جغرافية؟ فالجواب كلا. وهل هما تعنيان حقيقة أثنولوجية؟ فالجواب كلا. ولا أظن أحداً منكم يقول بأن الفاصل بين الشرق والغرب هو الدين». ثم يجيب: «هبطت علي منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة، هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة، وليس شيئاً غير الصناعة». (**م.سا.**، ص 26 و 85).

كثيراً ما يستدل داعية التقنية على مقالته بما حققه اليابان: هل يوجد دين أبعد من صفاء التوحيد، وتاريخ أعنف وأشرس، وشعب أكثر ميلاً للخضوع والخنوع من اليابان الإقطاعي؟فلماذا استطاع اليابانيون في فترة قصيرة أن يتفوقوا على أمم كثيرة من الجنسين الأبيض والأصفر؟ لأنهم قصدوا إلى سرّ الحضارة الغربية. لنفعل كما فعلوا، لنكفّ عن تشقيق الكلام وندب حظنا التعيس. العلم جميل، لكن يجب أن يكون في خدمة الصنائع (انظر تفنيد طه حسين لهذه الفكرة في **مستقبل الثقافة في مصر**، 1935، لدى كلامه على **باستور**). والثقافة العامة غاية شريفة، لكنها تأتي بعد اكتساب مهنة خاصة. ويوجز سلامة موسى المسألة قائلاً: «الحضارة الآن هي الصناعة، وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والفلسفة». (**م.سا.**، ص 29).

كان الزعيم الليبرالي قد بدأ، على استحياء، بنقد التاريخ الإسلامي. أما الزعيم الجديد، داعية التقنية، فإنه يلغيه بالمرة. لا يحاول تأويله أو تحوير معناه لأنه لا يرى فيه عاملاً فعالاً. غير أنه بفعله هذا، يشارك، رغماً عنه، في إنقاذ التراث مرة أخرى. يدحض داعية التقنية رأي رجل السياسة قائلاً: أو لم ترس إنجلترا قواعد سيطرتها على بحار المعمور في عهد **كرومول** المستبدّ؟ أو لم تدخل فرنسا عهد الصناعة في طور **نابوليون** الأول والثاني؟ إن الاستبداد السياسي لا يمنع التقدم والتمدن، بل ربما كان شرطاً لازماً.

كثيراً ما يكون هذا الرجل، داعية التقنية، ودوداً خجولاً في حياته اليومية، لكن

ذهنيته، فهي بلا منازع، إرهابية. لا يعرف الشك أو التساؤل ولا يعير وزناً للعلم من أجل العلم. لم يستعجم الغرب كالشيخ، بل يألفه، يتكلم لغته ويلتزم بمنطقه. فيغيب عن ذهنه رويداً ماضي العرب وقضاياه. لم يعد يتأسف: كم كنا أقوياء! أو يتساءل: لماذا تأخرنا؟ هذه أسئلة سخيفة في رأيه. شعاره هو: حقيقتنا مستقبلنا وهو التقنية. يظن أنه تجاوز مواقف من سبقه في حين أنه قفز وحط في أحضان الغرب متخففاً من كل أثقال التاريخ. لم يزد في ذهنه الغرب وضوحاً بقدر ما زادت ثقافته غموضاً.

يفقد الزعيم السياسي يوماً بعد يوم مزيداً من الهيبة، فيتهيأ داعية التقنية لاستقبال عهد جديد. ثم يتحقق حلمه فيشعر بنشوة النصر ويقول على لسان سلامة موسى في يوليو/تموز 1952: «هذا أسعد يوم في حياتي». ثم لا تمر شهور حتى تدرك الدولة الجديدة أن داعية التقنية ليس تقنياً بالفعل. تسمع إلى نصائحه ثم لا تلبث أن تعرض عنه.

* * *

قد يتساءل الكثيرون: ماذا تمثل هذه الشخصيات؟ هل هي ناتجة عن انتقاء عشوائي أو عن تجريد أوصاف عرضية لكتاب حقيقيين؟ وفي هذا الحال لماذا لم تقدم بأسماء أصحابها.

يمثل الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية لحظات ثلاث يمرّ بها تباعاً وعي العرب وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، إدراك هويته وهوية الغرب. لجأت إلى التجريد لسببين: أولاً تنوع الوثائق المعتمدة (رسائل النقاد، مقالات الصحفيين، مسرحيات، إلخ)، وثانياً كون الذهنية الواحدة لا تتجسد في الرجل نفسه في كل البلاد العربية (قد ينشر، في هذا البلد أو ذاك، ذهنية الشيخ غير الشيوخ وذهنية الليبرالية غير رجال السياسة. فلزم فصل الذهنية عن شخص حاملها).

طبعاً إن الحكم على أشكال الوعي هذه رهين بالجواب على أسئلة عدة منها: هل تكوّن نسقاً متصلاً أم لا؟ ما هو أصل إشكالية كل وعي؟ هل توجد علاقة بين وعي ما وفئة اجتماعية معينة، عربية أو غربية؟ مهما يكن جوابنا على هذه الأسئلة، ما لا يمكن إغفاله بحال هو الترابط بين الأدلوجتين، العربية والغربية، أي ما يقوله العرب عن أنفسهم وما يقوله الغرب عن نفسه وعن العرب. فهذا التأثير المتبادل واضح بيّن من التحليلات السابقة.

* * *

(2)

الوعي بالغرب والوعي بالذات

نعرف أن المشكلات التي أشرنا إليها تفتح المجال لكثير من الحذلقة والتلاعب بالكلام. لكننا نأمل، مع شيء من الصدق والأمانة الفكرية، أن نتغلب على هذه الصعوبة.

1 ـ تكلمنا على وعي الشيخ ووعي الزعيم ووعي داعية التقنية، هل تتعاقب أنواع الوعي هذه على هذا الترتيب بالضبط داخل التاريخ أم لا؟ النقطة مهمة للغاية إذ الترتيب وحده ذو دلالة.

لكي يكون للسؤال معنى لا بد من شروط. يجب أولاً وقبل كل شيء أن نفترض أن الدول العربية كونت ولا زالت تكون وحدة ثقافية بحيث يستفيد كل بلد من إنجازات البلدان العربية الأخرى. ويجب ثانياً أن نفترض أن العهد الحديث لا يبدأ في العالم العربي إلا مع الاحتلال الاستعماري. إذا لم نسلّم بأي من هذين الافتراضين، إذا درسنا كل بلد عربي بمعزل عن الباقي، إذا جعلنا من عصر النهضة مرحلة سابقة على الاحتلال الأوروبي، فإن التحقيب الذي نقترحه هنا يفقد بالضرورة أهميته ومغزاه. لكن في هذه الحال هل يبقى للأيديولوجيا العربية المعاصرة أي منطق تتسق به وترتكز عليه؟

استوحينا النمذجة المذكورة من أعمال محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى لأننا اعتبرنا أن هؤلاء المؤلفين يجسدونها أوضح وأظهر ما يكون التجسيد لا بالنسبة لمصر فقط بل بالنسبة لكل بلد عربي عرف الاحتلال الأوروبي، بحيث يكون أيسر طريق لاستجلاء وضعه الثقافي هو تمثل ذلك الثُلاثي في سياقه الزماني.

نؤكد من جديد أن التحقيب المقترح ثقافي، فلا يطابق بالضرورة مرحلة مرحلة

التطور السياسي. إن الشيخ لا يختفي بانتهاء الاستعمار، والليبرالي لا يتوارى مع دولة الاستقلال، وداعية التقنية لا ينتظر ليظهر تأسيس الدولة القومية. كثيراً ما نلاحظ تخالفاً في الوتيرة بين تحولات الثقافة وتطورات السياسة دون أن ينزع ذلك من التحقيب الثقافي فائدته المنهجية. كما يحصل أحياناً تحول في فكر كاتب واحد فينتقل من وعي إلى آخر أثناء حياته دون أن يدعونا هذا الأمر إلى عدم التمييز منهجياً بين الوعيين. لم يلاحظ قط في أية بقعة من المعمور تطابق زماني قام بين المذاهب الفكرية، والمجتمعات الملائمة لها، والأشخاص الداعين إلى اعتناقها.

وهنا نواجه اعتراضاً قوياً. قد يقول قائل: ما حكم جمال الدين الأفغاني وهو الرجل الذي أثر في كل تيارات الفكر العربي الحديث؟

لم يكن جمال الدين عربياً، بل أطلع العرب على تجربة مسلمي الهند الذين عرفوا الاحتلال الأوروبي قبلهم بما يناهز القرن. تحدث جمال الدين إلى العرب قبل أن يجربوا ذلك الاستعمار، قبل أن يضطروا إلى مواجهة مشكلات مصيرية عويصة. كان عبقرياً حقاً، فاختزل في نظرة واحدة ما لم نستطع نحن أن نتميزه إلا بالتدريج وعلى مدى خمسين سنة. كانت دعوته غامضة ملتبسة لفرط ما تجاوز ما كان لما سيكون، ولئن حرص مريدوه على نقل ما سمعوا منه فإنهم لم يدركوا كل ما أشار إليهم به.

صحيح أن جمال الدين كان أول من اعتبر الشرق والغرب بمثابة خصمين متصارعين، وأن محمد عبده تعلم منه في القاهرة كيف يتمثل المشكلات التي ستواجه لا محالة المجتمعات الإسلامية، وأن لطفي السيد تلقى منه في الأستانة كيف يلفظ كلمات دستور وديمقراطية، وأن سلامة موسى كان يستطيع وبسهولة أن يجد عنده تلك العبارة التي اختارها عنواناً لدعوته: «الصناعة، العلم، التطور». صحيح كذلك أن كلامه احتفظ إلى يومنا هذا بزخمه الثوري، مما دفع الزعيم علال الفاسي إلى أن يحليه بلقب «رائد ثورة 1917 الاشتراكية». كل هذا صحيح، لكن لكل هذا بالذات نستطيع أن نقول ان جمال الدين كان صوت الواجب أكثر مما كان صوت الواقع. ألهبت دعوته عواطفنا فجعلتنا نختزل معه اختزالاً ذلك الزمن الذي قدر لنا أن نعيشه دقيقة دقيقة بعده. قال لنا محذراً: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً وعادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة

والسلطان». (**خاطرات جمال الدين**، بيروت، 1965، ص 52 و 53). وها نحن بعد خمسين سنة نرى الاستبداد يلازمنا كاللعنة. قال: «لن يجد الشرق خلاصه إلا بتصالحه مع العقل والعلم». وها نحن بعد خمسين سنة نرى شبابنا لا يزال يلاقي الموت قبل إقرار حقه في التعليم. تساءل: «كيف يعمل الفلاح من أجل الآخرين ولا ينتزع حقوقه بنفسه». وها نحن بعد خمسين سنة لا نزال نرى ذلك الفلاح صابراً مستسلماً. إن الأفغاني بقوته الاستطلاعية التنبؤية رأى قريباً تحقيق حلمه الجميل الساطع، حلم شرق عادل حرّ مزدهر، قادر على منافسة الغرب في كل الميادين، لكننا نحن نرى الحلم يبتعد عنا يوماً بعد يوم، فينفد صبرنا ويزداد غيضنا.

لا شك أن دعوة الأفغاني تتضمّن كل الدعوات التي تلتها، دعوة الشيخ ودعوة الديمقراطي الليبرالي ودعوة العالم المهندس، لكن كبذرة فقط. كان جمال الدين كثير المشاغل وكثير الثقة بالمستقبل إلى حدّ أنه تعامى عن واقع مرّ ملح وهو أنه قدر على العرب أن لا يدخلوا التاريخ الحديث إلا بعد الهزيمة والاحتلال. والدليل على ذلك قائم أمامنا الآن: كل بلد عربي عبث به القدر وأفلت بالمصادفة من ربقة الاستعمار إلا ونراه غارقاً في بحر الخمول والكآبة. لا يطرح الشيخ أو السياسي أو داعية التقنية قضية المصير إلا بعد أن يدخل العدو الوطن فاتحاً ويفرض جواره على من أحب أو من كره ذلك. وفي هذه الحال لم يستطع كل واحد أن يدرك سوى جانب فقط من دعوة الأفغاني، لكنه يفهم ذلك الجانب ويتعمق فيه.

يمكن القول إذن إن جمال الدين، رغم شخصيته العملاقة وعبقريته الفذة، لا يزال، من منظور العرب، واقفاً على عتبة العهد الحديث. فتحتفظ التمييزات التي اقترحناها بقيمتها الاعتبارية.

2 ـ هذا فيما يتعلق بتوالي أشكال الوعي عبر الزمن. أما تساكنها في فضاء مجتمعي واحد فهو ما يصعب إدراكه بداهة.

يبدو واضحاً أن وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر حيث تحتفظ فئة **الخاصّة** المنحدرة من العهد السابق بزمام الحكم حتى بعد انهزامها وخضوعها للسلطة الجديدة. من المفهوم كذلك أن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البورجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة وتكيفها مع الوضع المستحدث. أما وعي داعية التقنية فإنه يتناغم مع منطق الدولة القومية حيث تسيطر

بورجوازية صغيرة. لكن هذا التوافق التلقائي بين كل واحد من أشكال الوعي ودولة معينة لا يصح إلا بصورة عامة تقريبية. أما إذا تتبعنا التفاصيل والجزئيات فإننا سنجد شيئاً من التشابك نظراً لاتصال التاريخ وسماكة المجتمع. قد تتحول الدولة إلى غيرها ويبقى الوعي الموافق لها عاملاً في المحيط الجديد.

يستمر الوعي المشيخي في الوجود والتأثير داخل الدولة المستقلة الليبرالية وان فقد هيمنته على العقول. إلا أنه، في وضعه الجديد، لم يحافظ على نفس المدلول ولم يعد يلعب نفس الدور، كما يدل على ذلك التحوير الذي أجراه رشيد رضا على أقوال أستاذه محمد عبده. كذلك بعد تأسيس الدولة القومية لا يزال يسمع صوت الشيخ والزعيم الليبرالي، متأثرين رغماً عنهما بالدعوة إلى التقنية، مما يجعل دعوتهما تفهم على نحو غير الذي كانت تفهم به من قبل. ومقابل هذا، عندما كان قول الشيخ وحده المسموع، كانت الليبرالية تحاول أن ترفع عقيرتها لكن تحت راية الشيخ ودون التأكيد على أصالتها واستقلالها، كما يعرف ذلك كل من له أدنى إطلاع على كتابات محمد عبده وعبد العزيز جاويش. إن لطفي السيد الذي استمع رفقة محمد عبده إلى الدروس الموجهة للكبار في جنيف هو غير لطفي السيد الذي تولى، قبيل الحرب العالمية الثانية، إدارة لسان حال الحزب الوطني.

لا سبيل إلى إنكار تساكن أشكال الوعي في الدولة الواحدة. ومع ذلك يبدو ذلك التساكن (ما يسمى أحياناً **بالسانكرونيا**) أقل أهمية منهجياً من التعاقب الزمني **(الدياكرونيا)**. إن التعاقب، إن لم نقل التولد، هو الذي يعير لكل شكل وعي وزنه النوعي. إذا أغفلنا هذا وأقمنا علاقات تواجدية داخل دولة ما بين أشكال الوعي والفئات الاجتماعية العاملة على نشرها وترويجها، فإننا نحكم عليها حكماً مشوهاً مبتوراً.

وهناك صعوبة أخرى تعود إلى وحدة البلاد العربية من جهة الثقافة واختلافها من جهة التطور الاجتماعي. قد يتجاوز بلد عربي شكلاً من أشكال الوعي فيجد ذلك الوعي في بلد عربي آخر ميداناً خصباً يساعده على الاستمرار في التأثير. فينتج على هذا أن حامل رؤية ما لا يؤثر بنفس القوة على مستوى مجموع البلاد العربية في نفس العهد. عندما فقدت دعوة محمد عبده جاذبيتها في مصر تلقاها بنهم شباب علماء المغرب. وحيث عجز عبد الرحمن الكواكبي عن استمالة قراء كثيرين في سوريا وجد

في مصر أذناً صاغية. كما يقرأ اليوم سلامة موسى في المغرب أكثر مما يقرأ في الشرق العربي. إذا ما درسنا الوضع الثقافي في بلد عربي ما معزولاً عن البلاد الأخرى، إذا ما أهملنا النسق التاريخي الذي اقترحناه، كيف نستطيع أن نولي هذا الاتجاه الفكري أو ذاك القيمة التي يستحقها موضوعياً؟ ونلمس هكذا صعوبة تحديد المدلول الاجتماعي لكل شكل من أشكال الوعي، صعوبة تتضاعف عندما نحاول تصور علاقة ذلك الشكل بوعي الغرب نفسه.

3 - يجيب الشيخ ثم الزعيم الليبرالي وأخيراً داعية التقنية جواباً مختلفاً على سؤال واحد: بم يتحدد، إيجابياً، الغرب، وبالتالي، سلبياً، المجتمع العربي؟ بالمعتقد الديني في نظر الأول، بالتنظيم السياسي في نظر الثاني، بالتقنية، أي علاقة الإنسان بقوى الطبيعة، في نظر الثالث. لكن، من أين استقى كل واحد جوابه؟ ما هو الدافع لكل واحد منهم ليذهب بالضبط في الاتجاه الذي اختاره؟

من منا لا يرى أن فكرة معينة عن الغرب تكمن في وعي كل واحد وأن الهوية العربية الإسلامية تتحدد تبعاً لما تبديه أو تخفيه تلك الفكرة بالذات.

كتب دارس عن حركة الإصلاح بين مسلمي الهند يقول: «لم يحكم **وليم مُوير** على الإسلام من المنظور الديني بل من المنظور الثقافي، إذ كان يعتبر أن شريعة الإسلام منافية للقيم الإنسانية كما فهمتها الليبرالية الإنجليزية. مما أدخل قلقاً عميقاً في وجدان أحمد خان». (مجلة **دراسات إسلامية**، باريس، عدد 13، ص 58). هذه ملاحظة تصدق على جميع كتاب العربية المحدثين. إنهم دائماً يجيبون على سؤال يبادر الغرب بطرحه، فيحدد بذلك حدود النقاش، وبالتالي يوجه مسبقاً الجواب.

فالشيخ مثلاً يجيب على أسئلة طرحها شيوخ الغرب، أي رجال الكنيسة واستعارها لأغراض سجالية كل من أرنست **رينان وهانوتو**، كما أن الزعيم السياسي يردد آراء جون **لوك** ومونتسكيو، وداعية التقنية مواعظ أوغست كونت وهربرت **سبنسر**.

بيد أنه لا يكفي أن نضع بإزاء وعي الشيخ مفهوم **الإنسية** (المحدد تاريخياً)، كما تعلّق بها القرن 19 م. هذه خطوة أولى، يسيرة نسبياً، على طريق التحليل. ما يجب الانتباه إليه والنظر فيه هو أن المجتمع العربي منذ عهد النهضة يواجه غرباً تجاوز كل أشكال الوعي هذه (غرب نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 م). لماذا لا

يدرك العرب من الغرب صورة شاملة مطابقة لواقع الحال؟ لماذا يدركون وبالتدريج أشكالاً جزئية متجاوزة؟ بل ما هو أخطر، لماذا يصرّ الغرب نفسه على أن يظهر للعرب، وذلك في كل مرة، وجهاً عنه لم يعد يطابق منذ زمن طويل واقع حاله؟

يعرف الغرب نفسه قائلاً: حقيقتي سعي دائم وطلب متواصل. فيصدقه الشيخ ويكتفي بالردّ: في هذه الحال الإسلام هو مأواك لا المسيحية. يتعقب التناقضات الواضحة، يومىء إلى وجود غرب خانع خاضع لحكم الكنيسة، لكنه لا يشك أبداً في صواب التعريف، فلا يبحث عن مصدر آخر لتفوق الغرب. عندئذ لم يعد يرى الإسلام إلا في حدود هذا التطلع إلى النشاط والحرية. يؤول العقيدة تأويلاً جديداً طبقاً لهذا المنظور فيقول ان الإسلام هو دين الفطرة، دين الطبيعة والعقل. وأحسن مثال على هذا التأويل المستحدث **رسالة التوحيد** لمحمد عبده. وفي نفس السياق يقرر أن جوهر الإسلام مخالف لواقع المسلمين. يقول أحمد أمين: «اعترض قوم على الإسلام.. إنه دين جامد.. وهذا عيب في المسلمين لا في الإسلام». (**يوم الإسلام**، 1958، 187). هذا التمييز بين ما هو ثابت وما هو متغير، هذا التأويل للعقيدة الإسلامية يعيد الاعتبار لعقلانية المعتزلة، إما بكيفية صريحة وإما بكيفية ضمنية، ولم يعد يخرج من حظيرة الإسلام سوى الفلاسفة الطبيعيين (الزنادقة). فإسلام دعاة الإصلاح لا يفهم إلا في إطار ما افترضوه من ترادف بين مفهوم الغرب وحرية العقل والوجدان.

لكن المهم في نظرنا هو ما يلي: هل أخذ شيخنا هذا التعريف ـ في الأصل والمنبع، عند مفكرين أصلاء مثل ليوناردو **دافنتشي** أو **إراسمس** أو جان **كالفن**؟ لا بل استقاه من كتاب متأخرين عاشوا في أواخر القرن 19 م. وهنا تكمن المشكلة.

قام الغرب في بداية عهد النهضة باكتشافات جغرافية كبرى، وبإصلاح ديني، وبإرساء قواعد علم طبيعي مبتكر. فلم ير، وهو في عنفوان وجرأة الشباب، من ذاته إلا ذلك العقل المغامر المتحرر من كل قيد وذلك النشاط الدائب المتنوع. كان هذا الوعي الجديد يعادي الكنيسة ويتنافى مع الوعي التقليدي المرتبط بها، لكنه كان هو نفسه ذا طابع ديني، أو على الأقل كان يرتكز على قوة الوجدان الفردي. اشترك كل المعاصرين في هذا المنظور رغم اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والسياسية أو تضارب مصالحهم المهنية. فكان بالتالي ذلك المنظور الجماعي مطابقاً إلى حدّ ما لواقع الحياة. لكن بعد مرور الزمن انفصل الواقع عن الوعي وعاد هذا الأخير مجرد ادعاء.

فلم يعد يقر به إلا جماعات تتضاءل أعدادها من عهد إلى آخر وتبتعد أكثر فأكثر عن مركز الإنتاج والإبداع في المجتمع الغربي. وحين يفتح شيخنا عينيه على ذلك الغرب المتغير فإنه لا يدرك إلا ذلك الوعي الهامشي الخافت. ونشير بالمناسبة إلى أن الحركة الاستشراقية كانت بالفعل مرتبطة أصلاً بالكنيسة لأسباب متعددة. فيظن الشيخ أن كلام المستشرق هو كلام الغرب كله في حين أنه كلام جماعة مبعدة عن محرك المجتمع الغربي، أي الصناعة العصرية. وإذا صحّ أن الشيخ يجادل بقوة ويقدم الحجج الدامغة، معارضاً ادعات الغرب بشنيع أعماله، فما ذلك إلا لأنه يناظر شخصاً لا يتحكم فعلاً في شؤون مجتمعه. أما المسيّر الحقيقي، صاحب الرأسمال، فإنه منشغل عن مثل هذه المناظرات، لا يرى فائدة فيها ولا أدنى فرصة للتفاهم بينه والشيخ المسلم. فينيب عنه من يعتبره في مستواه، أي القس المسيحي. إلا أن القس ليس نداً حقيقياً للشيخ، إذ لا يمثل في مجتمعه ما يمثله الشيخ في مجتمع إسلامي. لكل واحد قوامه التاريخي الخاص به. فيواجه الشيخ وعياً غربياً متقادماً لم يعد الغرب المعاصر يتعرف على نفسه فيه. عندئذ يعود جداله عقيماً بلا مردود إذ لا يجد أي صدى في الأوساط الغربية الفاعلة المؤثرة، فتلتصق النسبية بكل ما يقوله الشيخ. يظن أن كلامه حق مطلق، مفهوم لدى كل عاقل، في حين أنه كلام مشروط بحاله هو، أي بدون فائدة لغيره.

وبما أن من يدفع الشيخ في هذه المتاهة رجل من القرن 19، لا من القرون السابقة، ينتمي إلى أوروبا اللائكية لا إلى أوروبا المسيحية، هل يجوز لنا أن نتكلم على تغليط مغرض وإغواء متعمد؟ يزور محمد عبده عام 1903 هربرت سبنسر وهو آنذاك في قمة الشهرة والنفوذ، فيجري بينهما الحوار التالي: «قال سبنسر: إن الإنجليز يرجعون القهقرى. قال الإمام: وفيم؟ قال سبنسر: إنهم يرجعون القهقرى في ميدان الفضيلة والأخلاق وسببه تقدم الأفكار المادية التي أفسدت أخلاق اللاتين من قبلنا ثم سرت إلينا عدواها. فهي تفسد أخلاق قومنا وهكذا سائر شعوب أوروبا». (عباس محمود العقاد، **محمد عبده**، 1960، ص 262). يمثل سبنسر مرحلة متقدمة من الفكر الأوروبي لكنه يستعير بحضرة شيخنا المعمّم لغة دينية مثالية. هل نقول إن الرجل مموه مخاتل؟ لا نذهب إلى هذا الحدّ، إذ يتعين القول ان المجابهة بين الشرق والغرب تجري أول ما تجري على مستوى الوعي الديني لسبب قاهر وهو أن الشرق

لا يدرك نفسه إدراكاً تاماً مقنعاً إلا كإيمان وعقيدة. فلا يتصور أي جدال إلا بين شيخين حتى ولو تفاوت تأثير كل واحد منهما في مجتمعه. من يستفيد من هذا الحوار غير المتكافىء؟ الغرب، لا المجتمع العربي.

ونلاحظ نفس الانقسام في ليبرالية أحمد لطفي السيد وهو الممثل الأكمل للوعي السياسي، والذي قال عنه مؤخراً أحد الدارسين: «إن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية لم يقم في كل ما كتبه إلا بترديد الأفكار التي سادت البلدان المتقدمة». (حسن نجار، **لطفي السيد أستاذ الجيل**، 1965، ص 19). مرّ الفكر الليبرالي في الغرب بمرحلتين متميزتين ولا يخطر ببال أي دارس مطلع أن ينحط بمونتسكيو إلى مستوى جون ستورت **مل**.

في القرن 18 م، ومن منظور فرنسا، كان تفوق الغرب، كما كانت تجسده آنذاك انجلترا، يتلخص في دستور ليبرالي لأن هذا العامل كان بالضبط ما ينقص فرنسا لتكون في مستوى انجلترا. كان المشكل الفرنسي عند مونتسكيو وغيره من فلاسفة عهد التنوير يتمحص في عقدة واحدة هي غياب الدستور مع توفير كل الشروط لتبنيه. عبرت ليبرالية القرن 18 تعبيراً وافياً ودقيقاً على مشكل يهم الإنسانية كلها والتاريخ كله. أما ليبرالية القرن 19 فإن شغلها الشاغل كان ينحصر في طمس كل واقع لا يسند ما تعتبره حقيقة قائمة مطلقة، فلم تعد تقنع إلا قسماً محدوداً من الغربيين. ومع هذا فإن لطفي السيد، أستاذ الأحرار المصريين، لم يتعلم مبادىء السياسة البرلمانية الدستورية في مؤلفات جون **لوك** ومونتسكيو، ولا حتى في كتب أرسطو التي عربها وفهمها على غرار أساتذة القانون، بل في مؤلفات رجال عاشوا في نهاية القرن الماضي وفقد فكرهم كل حيوية في جو ذلك العهد المقتّر الخانق. يقول الدكتور نجار: «الفكرة في عقيدة لطفي السيد هي الحرية، الحرية في كل صورها ومعانيها، والعقيدة هي القومية والديمقراطية والتمدين، ومظهر القومية هو الاستقلال، ومظهر الديمقراطية هو الحكم الدستوري، أما التمدين فهو الارتقاء. والوسيلة لتحقيق هذه الأغراض هو التعليم والتثقيف». (ص 278). هل تمثل حقاً هذه الخلاصة الجافة المبتسرة الجائرة كل ما حوته الليبرالية في أوج عظمتها وبهائها، تلك الليبرالية التي أنصفها واعترف بدورها في تقدم الإنسانية كل من ماكس **ڤيبر** وبندتّو **كروتشه** ثم حاكماها بكثير من الندم والحسرة لأنها فقدت نهائياً صدقها وبراءتها.

عبث القدر بلطفي السيد فلم ير أن ليبرالية الغرب ذات اتجاهين، أحدهما قوي منعش والآخر ضعيف عقيم. تأثر بالثاني فجاء أسلوبه باهتاً وتصرفه في حياته العامة والخاصة متهافتاً.

وأخيراً لم يستق داعية التقنية روح فكره مما كتبه **سان سيمون** أو الاقتصاديون الإنجليز عندما كانت الصناعة الناشئة تسحر العقول وتلهب العواطف، بل عند المتأخرين أمثال هنري جورج **ولز** وجورج برنارد **شو** الذين جعلو من العلم الحديث مجرد وسيلة لتوفير الراحة والنعيم لعموم الناس. يعترف سلامة موسى: «منذ سنة 1908 إلى الآن وأنا أقرأ ولز وقد وجدت فيه التوجيه العالمي والإرشاد العلمي. وكذلك وجدت في برنارد شو نفس التوجيه. ولا أظن أن هناك كتاباً كتبه أحدهما لم أقرأه». (**التثقيف الذاتي**، 1960، ص 251). صحيح أن سلامة موسى يذكر ضمن معلميه شارلز **داروين** وكارل **ماركس**، لكنه كان صحفياً عصامياً فقرأهما بمنظار عصامي آخر مثله أي برنارد شو الذي خصص له سنة 1957 كتاباً عبّر فيه عن تقديره وإعجابه.

وهكذا نرى الشرق وهو يحاول إدراك ذاته يتصرف كما لو كان عالم حفريات، فينبش عن الأدوار التي مرّ بها وجدان الغرب. وبما أن الغرب هو الذي يحدد كل مرة مجال المواجهة، هل نجاري ميلنا الطبيعي ونقول إنه يغوينا عن قصد مصراً على الظهور لنا في صور انسلخ عنها منذ عقود. لو قلنا ذلك، ورغم كل ما قررناه سابقاً، لكنا جائرين في حق الغرب. الانطباع الذي نخرج به من هذا التحليل هو أن المجتمعين، العربي والغربي، إذ يجتازان فترة تداخل وتشابك، لا يستطيعان التحاور في مرحلة أولى إلا على مستوى الوعي الديني (لنقل البنية الذهنية)، ثم في مرحلة لاحقة على مستوى الوعي السياسي (البنية الاجتماعية)، وأخيراً على مستوى الوعي التقنوي (القاعدة الصناعية المادية). مع هذا يبقى صحيحاً أنه إذا قمنا بكيفية متوازية بتحليل تاريخي (توالي أشكال الوعي) وتحليل بنيوي (تواجدها في نفس المجتمع)، لزمنا التمييز بالنسبة لكل واحدة من حالات الوعي، في الفكر الغربي نفسه، بين عبارة مطابقة للواقع وأخرى تالية منحرفة عن ذلك الواقع (أي أدلوجية). لكن، بسبب تخلّف المجتمع العربي، تكون العبارة الأولية، المفروض فيها أن تكون مطابقة، هي نفسها محرّفة أدلوجية. وربما هذا هو ما يجعل القارىء المطلع على إنتاج الفكر

الغربي يشعر شعوراً غامضاً بأن المؤلفات العربية الحديثة لا تعلو إلا قليلاً عن التلخيص والتبسيط.

4 ـ هل أتينا على كل مظاهر التأثير المتبادل بين الوعيين العربي والغربي؟ كلا. لا ننسى أننا لا نتكلم على مناظرة علمية هادئة بل على مساجلة ساخنة حادّة. بقي لنا إذن أن نرى كيف يتلقّى الغرب تلك الصور التي تنعكس عنه في أذهان العرب،؟ وهو انعكاس ساهم الغرب نفسه في تحديده.

إن الغرب يحترم ويهاب في آن الشيخ، بل يعطف عليه أحياناً إذ يراه يجتهد ليحيي الإيمان في عالم عمّ فيه الكفر والجحود. يقول الغربي في نفسه: إذا قدّر له أن ينجح في مسعاه أو لا تستفيد من تجربته الناجحة سائر الأديان التوحيدية؟ يتجاذب وجدان الرجل الغربي الإيمان الذي يدعوه إلى اعتبار الشيخ زميلاً ورفيق كفاح والمصلحة القومية التي تحتم عليه الاحتماء مما قد يترتب عن دعوة الشيخ من فتنة في صفوف الشعب المستعمر. في النهاية يتغلب الهاجس القومي فيبقى الشيخ يظهر بمظهر الرجل المغاير العنيد العنيف.

ويتردد كذلك الغرب في حكمه على دعوة الزعيم الليبرالي. يراه أول ما يتعرف عليه هادئاً متزناً، خاضعاً بدون خنوع، معتزاً بدون غرور، مهذباً أنيقاً، حسن الاستقبال، متقناً لآداب الضيافة، باختصار أحسن نتاج مما يقوم به الاستعمار من واجب التمدين (انظر شخصية الدكتور عزيز في رواية القصاص الإنجليزي إ.م. فورستر **الرحلة إلى الهند**، 1924). يدعو إخوانه إلى مواصلة التهذيب على جميع الأصعدة، في المدرسة، داخل الأسرة، في الشركات التجارية، في البرلمان، موضحاً أن التهذيب أهم من التعليم المدرسي إذ يستلزم الاتصاف بعد مدة طويلة من التقليد والتمثل. «هذه الديمقراطيات النموذجية، بريطانيا العظمى، البلاد الاسكندنافية، هل تظنون أنها أنشأت من لا شيء بين عشية وضحاها، بل اجتازت قروناً وقروناً من الإصلاح الديني ونشر التعليم في الأرياف وتخطيط المدن وتقدم الصناعة. هذه خطوات لا مناص منها، لا يمكن اختزالها، لا بد إذن من الصبر، لا فائدة في الانصياع لصيحة الغوغاء». يقول هذا الكلام الأستاذ الغربي ويطاطىء موافقاً تلميذه الزعيم الليبرالي، الذي يقف عند الحدود التي خُطّتْ له وإلى الأبد.

لكن رغم كل هذا يبقى في نفس الغربي شيء من الريبة تجاه الرجل: شخصية

لطيفة جذابة، لا يشبه إلا قليلاً إخوانه في الدين واللغة، يمكن الاطمئنان إليه. كل هذا صحيح، لكن ما وزنه، ما تأثيره في مجتمعه؟ وشيئاً فشيئاً يشوب التقدير شيء من الاستخفاف.

يستخف الغرب برجل السياسة، رغم ما يتحلى به من أنس وأدب وأناقة، ثم لا يلبث أن يندم على ذلك الاستخفاف عندما يبدو على مسرح الأحداث شخص آخر، رجل غريب، خارج من لا مكان، عبوس صامت، متغطرس مترفع، عائد من عصور غابرة، سليل فلول القبائل المشتتة. يبغض أقرانه وأسلافه، يعادي الأجانب، يرفض التاريخ الغربي والعربي، يعرف كلمة واحدة، التقنية، فلا يفتأ يرددها بلا ملل. هل هذا، يا ترى، هو رجل المستقبل؟ هذا هو السؤال الدائر في خلد الغربي. فيأخذه أول ما يظهر مأخذ الجد، ينجذب إليه بما يلمس فيه من عنف مكبوح. ثم لا تمر شهور أو أعوام حتى يشمئز منه كما لو شعر الغربي شعوراً غامضا أن ذلك الرجل الجديد قد أطلع على سره المكنون. تخوف في غير محله، في واقع الأمر، إذ الدعوة إلى التقنية لا تضمن بالضرورة امتلاكها الفعلي.

قد يقول البعض إن هذه الأحكام مفرطة التعميم إذ لا يحكم الغرب في كل حالة حكماً واحداً. ينحاز الارستقراطي المتدين إلى الشيخ في حين أن البورجوازي الغني يفضل محاورة السياسي الليبرالي، كما يفضل البورجوازي الصغير، الميال إلى الاشتراكية أو التقنوقراطية، الداعية إلى التقنية. لا شك في ذلك، لكن ما لا يجب السهو عنه هو أن الرأي المتغلب في الغرب هو رأي البورجوازية حتى عند الفئات الأخرى. وهذا ما لمسه عن كثب التقدميون العرب في اتصالاتهم مع قادة الأحزاب الاشتراكية والشيوعية في أوروبا الغربية. إن المجتمع الغربي، ككل، لا يقبل فعلاً وبدون تحفظ سوى السياسي الليبرالي المتواضع الطيّع. أما الشيخ فإنه يراه لغزاً غامضاً وداعية التقنية متكبراً متغطرساً.

إن ما يجب التعمق فيه، عندما نتمثل العلاقات المتشابكة بين فئات المجتمعين، العربي والغربي، هو ازدواجية حكم كل فئة على ذاتها وعلى غيرها. فمثلاً يعرف البورجوازي الغربي حق المعرفة أن العقيدة الدينية لا تحدد بمفردها كل مظاهر مجتمع ما ومع ذلك يصرّ على أن لا يرى من المجتمع العربي إلا الجانب الديني. كذلك يعرف المناضل الاشتراكي الغربي، وهو في غالب الأحيان ينتمي إلى طبقة

مقهورة، أن البنية السياسية لا تكفي وحدها لتحديد نوعية المجتمع، ومع ذلك يصرّ على أن لا يرى من المجتمع العربي إلا مظاهر الاستبداد والإقطاع.

والفكر العربي من جهته يخضع لنفس الازدواجية، بل يجعل منها سلاحاً سجالياً. ينظر الشيخ إلى كل ظاهرة في مجتمعه من منظور الشريعة، أي العقيدة الدينية، لكنه عندما يلتفت إلى الغرب يتقمص في الحال لباس الليبرالية. يعلم مثلاً أن حقوق المرأة مهضومة في المجتمع الإسلامي، عملياً على الأقل، لكنه كيف يتورع ولا يستفيد في سجاله مع الغرب مما جاء في التقارير مثل تقرير **فيلرمه** الشهير[14] الذي يشجب بقوة استغلال النساء والأطفال في المصانع الأوروبية؟ وكم مرة نرى رجلاً سياسياً عربياً بلا ضمير ولا أخلاق يتحول كلما وطأ أرض أوروبا إلى نصير للاشتراكية عدو للرأسمال ونهمه البشع؟

نلاحظ هذه الازدواجية، أو بعبارة أدق، هذا الحكم المزدوج، في كل مرحلة من مراحل التداخل بين المجتمعين العربي والغربي. فينشأ عن ذلك، على مستوى السلوك والعمل السياسي، عدم الصراحة والثبات حتى في حالة تحالف بين فئة عربية وأخرى غربية. تتحول بسرعة المناظرة إلى حوار طرشان، ويشوب التعاطف الطبيعي بين ضحايا المجتمعين شيء من النفور كما لا يخلو التواطؤ بين القادة من كراهية وتقزز. ليس هذا الأمر من قبيل النفاق، وإلا لزمنا القول إنه نفاق موضوعي تفرضه الأوضاع، إذ يتعلق بمجتمعين اتصلا وهما على درجات متفاوتة من التطور التاريخي.

* * *

بعد هذه الملاحظات الضرورية نعود إلى التساؤلات التي ختمنا بها الفصل السابق لنقرر، ولو مؤقتاً، بعض الاستنتاجات.

1 - توجد علاقة حقيقية بين أشكال الوعي عند الشيخ والزعيم والمهندس الداعي إلى التقنية والفئات الاجتماعية المقترنة بها، لكنها علاقة غير مباشرة، تكاد أن تكون خارجية عن المجتمع العربي. وإذا بدا لنا أن كل واحد من الشخصيات الثلاث المذكورة يقوم بحفر ماضي وعي الغرب، فبما أن ذلك الماضي هو في العمق تاريخ

(14) تقرير كشف النقاب في أواسط القرن الماضي عن الأوضاع القاسية التي كانت تحيط باستغلال الأطفال والنساء في معامل فرنسا. كان له صدى واسع في المحافل الاشتراكية وحتى الليبرالية.

صراع الطبقات كما أثبت ذلك الدارسون عقوداً قبل كارل ماركس، ينتج عن هذا أن تلك المجابهات الطبقية مضمنة بالضرورة في أشكال الوعي التي فصلناها، بل تمثل أساسها المتين. فنستطيع أن نقول إن محمد عبده يتمثل مارتن **لوثر**، لطفي السيد مونتسكيو، سلامة موسى هربرت سبنسر. فقبل أن ترفع بيننا رايات وتسمع دعوات جديدة، نكون قد شاهدنا، وكأنما في حلم العقل، يصارع الوهم وصفقنا لانتصاره، والحرية تصارع العبودية وفرحنا لفوزها، والرفاهية تمحي البؤس وابتهجنا لغلبها. يوجد حقاً في صلب كل دعوة مدلول طبقي، لكنه غير ناشيء عندنا. بل يمكن القول ان ذلك المدلول المستوحى من الخارج هو الذي يساعد المجتمع العربي، دون أن يكون وحده العامل الأول الفعّال، على أن يتمايز وتتبلور فيه الطبقات. لا ينطلق فكر أي من دعاتنا، أول ما ينطلق، مما يلاحظ مباشرة من عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق نتائجها المنطقية اعتماداً على ما توحي به إليه بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب الحديث. هذا واقع لا يجب التغافل عنه إن كنا نريد أن نمسك بمبعث الحداثة والتطور عندنا.

2 ـ لجأنا فيما سبق إلى مفهوم **التباعد** التاريخي. عندما يتصل مجتمع ما بآخر، فإن التماس بمعناه المادّي البسيط لا يهم في شيء إذ قد يحصل أن أحد المجتمعين المتماسين يرفض بكل بساطة أن يرى الآخر. المهم في مثل هذا الحال هو أن نحدد بالضبط ماذا يستطيع كل مجتمع أن يدرك من الآخر. عندما تعرف العرب على الغرب كان هذا الأخير قد قطع أشواطاً كبيرة في معرفة ذاته، ومع ذلك اضطرّ العرب أن يبدأوا من البداية. وكانت معرفة العرب للغرب تتسع وتتعمق بقدر ما كان المجتمع العربي يزداد تمايزاً في مبناه الاجتماعي. هذا أمر بديهي وهو بالضبط ما لا يظهر في التحليلات الرائجة اليوم حول ما يسمى **بالمثاقفة**. تفترض هذه التحليلات خطأً أن المجتمعات شفافة سهلة الفهم والتأثر والتأثير.

3 ـ أخيراً نستنتج من الوجهة المنهجية ما يلي: إذا لم يكن ما وصفنا من تشابك وانعكاس مزدوج في الرؤى مجرد سراب، إذا كان الوعي بذلك التشابك شرطاً لازماً لكي ندرك كيف نشأ فكرنا الحديث، ظهر عدم جدية من يتصدى لأعمال كاتب ما دون فحص مسبق لما يستخدم من مفاهيم. أية فائدة في تلخيص أفكار محمد عبده أو عبد الرحمن الكواكبي أو طه حسين إذا لم يواكب التلخيص تقييم؟

هل يجوز اعتبار كل مؤلف على انفراد بمثابة وحدة متكاملة لها منطقها الداخلي الذي يجب إدراكه حدساً مع: «تصميم على تفهم أغراض الكاتب واستعداد نفساني للانغماس في تجربته الوجدانية» حسب عبارة المستعرب الفرنسي المقتدر هنري **لاوست**؟ هل يكفي أن نحاسب الكتاب العرب على خلطهم حقب التاريخ وأخطائهم في فهم النصوص كما يفعل باستعلاء الدارسون الأنجلوساكسونيون؟ لا تخرج هذه الأساليب البحثية عن الطريقة الوضعانية، التي سنناقشها بتفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب، والتي تعجز عن استحضار مغزى المؤلف المدروس. إن الأمر المهم هو تحديد تلك النقطة التي تتقاطع فيها كل الأشعة التي تنير الذات وغير الذات فتبيح لمحمد عبده مثلاً أن يدرك بنفس النظرة محيطه العربي والعالم الغربي، تاريخه الإسلامي وتاريخ الغرب. لا يقف الشيخ تجاه الغرب، ولا الغرب تجاه الشيخ، كما لو كانا كائنين منفصلين. كلاهما مندس في الآخر، شعرا بذلك أو لم يشعرا به. فلم يعد أحدهما يستطيع أن يدرس الآخر من الخارج. لم يعد الغرب يستطيع أن يحكم على محمد عبده إلا بصفته لحظة من مسيرته هو أي الغرب، ولم يعد يستطيع الشيخ أن يعكس مجتمعه بكيفية شاملة وفية تمكنه من الحكم على الغرب باستقلال وتجرد: الغرب حالّ فيه يلوّن إدراكه لذاته. القول ان عبده أصاب أو أخطأ، أحسن أو أساء، فهم الغرب أو لم يفهمه، مجرد لغو، ما لم ننزله حيث يجب، أي حيث يتشابك المجتمعان وينعكس كل واحد منهما في وجدان الآخر، وما لم نقرر مسبقاً أن عبده رأى الغرب كما كان الغرب يرى نفسه في مرحلة ما وكما أراد ذلك الغرب في مرحلة أخرى أن يراه غيره.

نقول بإيجاز إن كل حكم على محمد عبده أو لطفي السيد أو سلامة موسى يجب أن يكون في الوقت ذاته حكماً على مرحلة من مراحل تطور الغرب. فلا شك أن هذه المنهجية تشكل خطراً على نفسانية الباحث إذ تضعه في مستوى المادة التي يدرسها، مما قد يؤدي به إلى محاسبة نفسه وربما إلى التشكك في كثير من مسلماته، فينتفي الاستشراق كتخصص. نفهم عندئذ لماذا تشبث الغربيون بالمنهج الوضعاني ولماذا رفضوا رفضاً صارماً كل رؤية جدلية لهذا الموضوع.

* * *

هل ابتعدنا عن السؤال الذي فتحنا به كلامنا (من نحن؟)، وانتقلنا إلى سؤال مخالف (ما هو الغرب؟)؟

الواقع هو أننا سلكنا طريقاً آخر للإجابة عن السؤال نفسه. كان على الذات العربية أن تمرّ بتجارب فاشلة، في محاولاتها المتكررة إدراك نفسها عن طريق إدراك الغير، أن تغص بالمرارة والخيبة، لكي تتقدم فارغة عاطلة وتحتل وحدها خشبة المسرح. محل الاستعراض؟ الدولة القومية. لم نصفها بالقومية إلا بمقدار ما تطبق بتصميم ومثابرة ما كانت تباشره بحذر شديد الدولة الاستعمارية وما كانت تفعله الدولة الاستقلالية الليبرالية بكثير من التردد والتخاذل.

لكن قبل أن نتعرض لوصف الدولة القومية إذ تصارع الذات العربية المتمردة سوف نختبر صلاحية النمذجة المقترحة هنا في حالة المغرب الأقصى.

* * *

(3)

المسألة في حالة بعينها[15]

يبدأ العهد الحديث في المغرب مع القرن العشرين. كان المغاربة يعرفون **الغير**، القريب منهم، الجاثم على حدود بلادهم شرقاً وشمالاً، لكنها كانت معرفة مبهمة. لم يتصلوا به فعلاً، أي نظرياً، إلا عبر مؤلفات محمد عبده وتلاميذه. احتفظت تلك المؤلفات بحيويتها وتأثيرها مدة طويلة لأنها كانت تطرح إشكالية مطابقة تماماً لواقع الحياة الاجتماعية في المغرب، في حين لم تحظ مؤلفات لطفي السيد باهتمام كبير عند عامّة القراء المغاربة الذين لم يروا في تلاميذه أمثال حسين هيكل وطه حسين سوى الجانب الأدبي. واضح أن مغرب القرن 20 م يختلف عن مصر نهاية القرن 19. واضح كذلك أن الزعيم علال الفاسي لا يمثل نظيراً للشيخ محمد عبده. يتوق الأول إلى ما هو أبعد مما يتوخاه الثاني، فيأخذ نفسه بمعرفة أدق وأعمق للفكر الغربي. لكن رغم هذه الفوارق تبقى الرؤية واحدة عند الرجلين.

كان هاجس علال الفاسي الدائم، شأن المصلحين الأَوَل، فكّ الارتباط بين بعض المفاهيم، وهو ارتباط يعتبره الغربيون بديهياً. إيجابية الغرب، حبّه للعمل، تشبثه بالحرية، لا شيء من ذلك نابع حتمياً عن الدين المسيحي الذي يبدو في التاريخ، بالعكس، ملازماً باستمرار للاضطهاد والاستغلال. يميز علال الفاسي في هذا الصدد بين مسيحية أصلية، غير محرفة، مطابقة للدين الحنيف، ومسيحية الكنيسة، مسيحية **بولس**، وهي نظرية منتشرة في الأوساط المسيحية نفسها (انظر **التقرير التوجيهي**

(15) كان يجب إعادة كتابة هذا الفصل من أوله إلى آخره. من أراد أن يتوسع في معرفة أوضاع المغرب وجذورها التاريخية، عليه أن يقرأ الفصل الختامي من كتابي **جذور الوطنية المغربية** (ف)، 1977.

لمؤتمر **حزب الاستقلال** سنة 1965). وبالمقابل، الانحطاط، العبودية، السلبية والتوكل، لا شيء من ذلك مرتبط بالإسلام، بل هذه أمور تعود إلى تأثيرات دخيلة. يقول: «إن الأفكار التحررية الكونية الشاملة التي ندين بها اليوم تجد جذورها في ثورة الإسلام الأولى، وإن كان الانحراف قد أبعدنا عنها والخرافة غطت عليها». فكل نمو، كل تطور، كل عمل ونشاط يكون، ولا يمكن أن يكون إلا، موافقاً للإسلام الصحيح: «إن الإسلام لن يعوقنا أبداً من التقدم» (م.ن.). يميز علال هكذا بين إسلام ثابت متعال وإسلام حائل مجسد في سلوك الناس. الأول وحده حقيقي، فيجب إنقاذه بكل الوسائل ومهما كان الثمن. أما الثاني فهو ظاهري فقط فلا يضر نقده والتخلي عنه.

الازدواجية واضحة في كل ما كتبه علال الفاسي. يدرك مجتمعه الإسلامي من منظور ديني وينقد الغرب من منظور ليبرالي. ينكر في حق الإسلام حتمية تاريخية يؤكدها بصرامة في حق الغرب النصراني. يقرر بالنسبة للإسلام استمرارية بديهية ينفيها عن المسيحية. يقول في معرض كلامه على علاقاته باليسار التقدمي الأوروبي: «ننفصل عنه.. حينما يتخذ من ردود فعله التاريخية ضد الكهنوت قواعد مسلم بها يريد أن يفرضها على كل المجتمعات حتى التي لم تعرف الكهنوت ولا آثامه.. وبقدر ما نفهم جيداً موقف اليسار الأوروبي في ظروفه التاريخية، لا نفهم بوجه كيف يمكننا أن نتبنى قضية ليست قضيتنا ونكافح فراغاً لا وجود له» (م.ن.)[16]. ينتقد بدون هوادة الغير ويتساهل مع نفسه وثقافته، تماماً كما كان يفعل إرنست رينان وأغناطس **غولدزيهر** كلما تحدثا عن الإسلام.

تتصف بنفس الإزدواجية التحالفات التكتيكية التي قد تربط فئات من المجتمعين العربي والغربي. تكون هشّة في الغالب لما يصاحبها من تواطؤ مقنع وعداء مبطن. يرى الملاحظ غير النبيه هذا الوضع فيقول: «هذا خلط غير معقول»، متغافلاً عن كون الخلط متجذر في الواقع والتهور موجود عند الخصمين معاً. وكمثال على هذا التسرع في الحكم نذكر ما جاء في كتاب جان **لاكوتو، المغرب في طور الامتحان** (باريس، 1958).

---

(16) انظر كتابي **أوراق**، ص 128 إلى 138، حول مسألة اللائكية كما يتصورها علال الفاسي.

إن الغرب الليبرالي يحبذ حملة علال الفاسي على الكنيسة لكنه يستبشع تأويله الجديد للإسلام، في حين أن المسيحي يفرح بنظرته المتعالية إلى الدين، لكنه يتأسف مما يراه ترديداً صبيانياً لترهات الزنادقة. الحق هو أن الوعي المزدوج في كلا المجتمعين مجرد انعكاس لمرحلتين تاريخيتين مقرونتين في رؤية واحدة. إذا لم يتحقق توحيد الرؤية، فذلك لأنه لم يعد في مقدور أي من الخصمين العودة إلى عهد الانغلاق والقفز على مرحلة الاتصال بالغير وما نتج عنه من انفصام في الذات.

لم يكن محمد عبده ينطق بلسان بورجوازية مصرية ناشئة. كذلك لم يعبر علال الفاسي عن وعي بورجوازي حتى وإن كنا نجد، وهو أمر جد طبيعي، في كتاباته تحليلات ومفاهيم لا تتضح إلا في إطار تطور بورجوازي مرتقب. ظلمه الغربيون عندما نعتوه بزعيم الرجعية الدينية، وظلمه الجيل الجديد لما اتهمه بالنفاق والدفاع المتستر عن امتيازات الطبقة البورجوازية. وفي كلا الحالين كان ضحية نظرة وضعانية سحطية تقدم التحليل الاجتماعي على التحليل التاريخي (**السناكرونيا** على **الدياكرونيا** كما يقول كلود **ليفي - ستراوس**)، مع أن الأول لا يفهم إلا في إطار الثاني. الواقع هو أن علال الفاسي لا يمثل أدلوجة طبقة معينة بقدر ما يشخص مرحلة من مراحل مسيرتنا الثقافية وطوراً من أطوار تمايزنا الاجتماعي. ولهذا السبب بالذات إن استطاع أن يعبىء الجماهير فإنه لم ينجح في ترجمة آرائه إلى واقع سياسي ملموس. حتى عندما كان يمارس سيطرة روحية مطلقة على الحزب كان يرى عناصر ليبرالية تتسلل إلى القيادة متوخية حصر نشاطه في مجال الدعاية والتنظير لتتكلف هي بمسائل التكتيك وبالمناوشات اليومية مع الإدارة الاستعمارية. ثم مرّت الأيام فوجدت تلك العناصر نفسها حالّة في قلب ومحور التطور الاجتماعي. عندئذ تولت تسيير البلاد السياسي. ولما دقّت ساعة الاستقلال أخذت بزمام الحزب وأبعدت علال الفاسي الذي أصبح في وضعية معارض مكمّم[17].

وهذا الوعي الليبرالي الذي لا يزال يسيطر حتى يومنا هذا على أجهزة الدولة هو

---

(17) هذا التمايز بين الوعيين لا يعكس بالضرورة اختلافاً بين برامج الأحزاب المنظمة. تجمع الليبراليون بادىء الأمر داخل حزب الشورى والاستقلال، ثم ظهروا في صفوف حزب الاستقلال، ولم يلبثوا أن سيطروا عليه. ثم تواجد بعضهم داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، الجناح المنشق عن حزب الاستقلال. لم يكن إذن من قبيل المصادفة أن يحصل بعد إعلان الاستقلال، وسيما بعد 1959، تغير في الانتماءات الحزبية.

أكثر حالات الوعي هلهلة وهزالاً لأنه منجذب باستمرار إلى الظواهر. هذا ما تثبته الإصلاحات التي أنجزت بعد الاستقلال في ميادين تنظيم الإدارة والحريات العامة والتعليم، وهذا ما يتجلى بكيفية أوضح في تصرف الأفراد وذوقهم. يرصد علال الفاسي بنباهة هذا التطور فيتكلم عن **المسخ** وعن «الأرواح المسكونة التي لا تجعل منا غربيين بل تجعل منا كائناً مستغرباً ليس هو ذاته ولا هو الآخر». وهكذا تكون الهوية قد تفسخت ولم تعد تُدْرَك إلا من خلال الحنين. تحول الدين الإسلامي إلى مجرد تقوى فردية ولم يعد يستلهم عند البحث عن حلول لكبريات القضايا القومية. عاد التاريخ العربي غير معروف بل غير محبوب، لا يذكر إلا لماماً عندما تدعو الحاجة إلى تبرير مشاريع مستعارة جملة وتفصيلاً من الغرب. يوجد داخل التيار الليبرالي من يصفق لما فعله الرئيس بورقيبة في تونس، فينكر أي انتماء للشرق العربي، ظناً منه أنه بذلك يتجاوز الشرق في حين أنه لا يعدو ترديد ما كان يقال في عهد لطفي السيد الذي كان يتحدث هو الآخر على أمة مصرية والذي أوحى لحسين هيكل وتوفيق الحكيم بما عرف عنهم من كلام على الروح الفرعونية. كان الأجدر بمن يود تقليد سياسة بورقيبة أن يتساءل لماذا تؤكد اليوم مصر بكل هذا الحماس عروبيتها في حين أن الواقع البادي لكل ملاحظ لا يشهد لذلك[18].

يؤدي هذا التعلق بالظواهر عند العناصر الليبرالية إلى فواجع كما حصل مراراً في البلاد العربية وبخاصة في المغرب سنة 1965. اعتبر عدد من الشبان أن البرلمان لا يمثلهم بأمانة فنزلوا إلى الشارع محتجين. هل دار في خلد الحكام أن البرلمان قد يكون بالفعل انتخب انتخاباً غير نزيه؟ لا، بل كل ما استخلصوه هو أن المتظاهرين يريدون العودة إلى عهد **السيبة** (الفوضى)، كما لو لم تعرف أبداً أوروبا الدستورية أياماً

---

(18) المقصود هنا موقف أدلوجي لا شخص بعينه. والموقف الليبرالي كان موجوداً في دواليب الحكومة وفي كل الأحزاب السياسية، القديمة والجديدة. وما كان يجمع بين القائلين به هو الجهل بأوضاع الشرق وبالثقافة العربية.

أما حكمي على عروبة مصر، فإن ناشر الترجمة العربية الأولى، الذي كان ناصري الاتجاه، نقده بشدّة. إلا أن تطور السياسة المصرية منذ 1970 ربما يكون قد أقنعه بصوابه. إن عروبة مصر، رغم ما قرره ساطع الحصري وغيره، لا يمكن أن تكون إلا خياراً سياسياً، بخلاف الإسلام الذي هو انعكاس لواقع اجتماعي ملموس. ولا عيب في ذلك، بل هو أساس صلب لكل سياسة قارة وناجعة.

ثورية!. وما يلفت النظر في حوادث 1965 هو أن سببب اندلاعها هو محاولة المس بحق الجميع في التعليم، ومعلوم أن هذا الحق شعار طالما رفعه زعماء الليبرالية في أنحاء العالم ولخصه لطفي السيد بقوله: «ما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم». (**م.سا.**، ص 213).

بيد أنه إذا كانت المقارنة بين علال الفاسي ومحمد عبده أمراً وارداً رغم التفاوت الواضح بينهما، فإن الليبراليين المغاربة، على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم الحزبية، يبدون باهتين مقابل أقرانهم المشارقة، فتظهر سفسفتهم سفسفة مضاعفة. ليس من قبيل المصادفة إذا رأيناهم لا يخلفون من إنتاج فكري سوى خطب رسمية ومقابلات صحفية موجهة في الغالب للاستهلاك الخارجي. رغم هذا توجد نتف من الفكر الليبرالي متناثرة عبر محيطنا الثقافي. ومع أنها تتستر عادة وراء أقنعة متنوعة، فمن واجبنا أن نردها إلى مجالها الطبيعي، أي فترة الانتقال المفروضة على المغرب، فترة ليبرالية عاطلة مائعة[19].

وهذا الفراغ الليبرالي هو الذي عجّل بظهور النزعة الداعية إلى التقنية، سنين قبل أن تجتمع لها دواعي السيطرة. فكما زاحمت الليبرالية الوعي المشيخي في ظل الحكم الاستعماري وجذبته إليها رغماً عنه، كذلك تفور في عهد الاستقلال الدعوة إلى التقنية من كل منافذ المجتمع الخاضع لليبرالية ضعيفة شاحبة. تحتكر التقنوية مراكز معدودة لكن بالغة التأثير. ونقصد بالضبط ما سمي **بالمكاتب** الوطنية (الدواوين في تونس والجزائر) والتي وصل عددها إلى الثمانين حسب بعض الإحصاءات.

ينفي داعية التقنية بعنف فكرة الخصوصية، حتى على نفسه. يقول: «الغرب هو التقنية والتقنية فقط.. بدون أدنى موجب اجتماعي». (انظر **دعوة الحق**، الرباط، عدد 7 و 8، سنة 1965). يعتقد أن المسيرة البشرية واحدة، فلا يتشكك في منطلقاتها ولا في أهدافها، مسيرة تقاس كماً وتفرض تلقائياً وسائل تحقيقها. ما من مشكلة تعترض الإنسانية إلا ولها حلّ تقني أكانت اقتصادية أو سياسية، بل حتى إذا كانت تمسّ الحياة الفردية. نشر المهدي بن بركة سنة 1958 كتيباً بعنوان **نحو مجتمع جديد** أكدّ

---

(19) إن قانون 10 يونيو 1965 القاضي بتأميم التجارة الخارجية، لم يضع حداً لفترة الليبرالية وإن مثّل إشارة لا يجوز إهمالها. ومن أقوى دلائل العودة إلى نظام ليبرالي إلغاء هذا القانون بالذات سنة 1993.

فيه: «هناك ثلاثة شروط يضمن توفرها النجاح ويؤدي انعدامها إلى الفشل المُحقق، وهي أولاً قيادة شعبية قوية، ثانياً تخطيط اقتصادي واجتماعي، وثالثاً مشاركة الشعب في صياغة وتنفيذ سياسة الدولة». (ص 25). لا مجال إذن لطرح مسألة الأصالة. الأمر واضح، اما الميل مع منطق الغيب والتوكل واما العمل وقبول كل متطلّباته. لا تقل أبداً: أي عمل؟ العمل واحد أكان في مصر، الهند أو الصين. لا معنى في هذا الإطار لمفهوم **المسخ** الذي استعمله علال الفاسي إن التأميم، الإصلاح الزراعي، التصنيع، هذه وسائل تقنية مجردة من كل مدلول اجتماعي. كذلك التعبئة الجماهيرية، التوعية الثقافية، الحزب الواحد، الزعيم المطاع، هذه وسائل تقنية هي الأخرى ناتجة حتماً عن الأولى، فلا معنى لوضعها محل نقاش بعد أن نكون قد قررنا أننا نعيش في هذه الدنيا ولا نستبق الآخرة[20].

كتب محمد برادة في مسألة الثقافة القومية: «بدلاً من أن نتساءل عما إذا كانت الحقائق العلمية موافقة لروحنا الإسلامية أو لمقوماتنا الشخصية يجب أن نرى ما إذا كانت هذه الحقائق ستعمل على انعتاق الجماهير المحرومة..» ثم يزيد موضحاً: «أننا مشدودون إلى المستقبل أكثر من ارتباطنا بالماضي مهما كان هذا الماضي حافلاً زاهراً مليئاً بالذخائر غير المكتشفة.. أننا متخلفون عن القاسم المشترك للحضارة، كما تتجلى عند الاتحاد السوفياتي وأوروبا وأمريكا. ونحن ملزمون بفهم أسس البناء الحضاري». (**أقلام**، الدار البيضاء، عدد 4 سنة 1964، ص 4 و 6).

نرى بوضوح هنا أن هذا الوعي التقنوي لا يطمئن لعلم النفس ولعلم الاجتماع لأنهما يؤكدان على ما يفارق ويفاضل بين الأفراد والمجتمعات. كما لا يقر حرية الاختيار، فيميل إلى الصرامة ويحمل بذلك بذور حلّ عسكري لمشكلات المجتمع. أين نجد عندنا هذه العقلية الإنجازية التي توحد كل الأشياء في مقولات عامّة مجردة؟

---

(20) لا يدرك مغزى هذه الفقرة إلا من استحضر أوضاع المغرب بين 1956 و 1965، حيث لم يكن الوضع قد استقر بعد. مثّل الاتجاه التقنوي أناس عديدون، منهم من كان داخل الإدارة ومنهم من كان يشتغل في صفوف الأحزاب، الحاكمة والمعارضة على حدّ سواء. يتعلق الأمر باتجاه عام أكثر مما يتعلق بفكر شخص بعينه. أما ما يصرح به هذا الفرد أو ذاك، إذا ما أخذناه على حدة وحللناه، وجدناه خليطاً من دعوات الشيخ والزعيم الليبرالي والمهندس التقنوي. المقصود هنا هو إثبات أن مرجع كل فكر يتسم بالمحدودية والجزئية. مما يقلل من نجاعته عند التطبيق.

لا نجدها يقيناً في المساجد ولا في الجامعات ولا في المصانع حيث العقلانية الصناعية محدودة بتشتت النقابات وبالنزاعات العرقية وبالخمول الموروث عن الحياة الفلاحية وبانخفاض الإنتاج. يغزو هذا الوعي التقنوي شرائح من البورجوازية الصغيرة دون أن نلحظ فيه ما يُعزى عادة لتلك الشرائح من فوضوية وفردانية. إن المثقف المنحدر من البورجوازية الصغيرة يحمل دعوة تناقض أصولاً وأهدافا ظروف حياته وميوله النفسانية. وما ذاك إلا نتيجة أخرى للانفصام الموجود في مجتمعنا بين الوعي والواقع.

وهكذا نرى أن الثلاثي ـ الشيخ، الزعيم السياسي، الداعية إلى التقنية ـ يهيمن على وعي المغاربة كما رأيناه يهيمن على وعي المشارقة، رغم أن المواقع قد تغيرت شيئاً ما والأصوات تصدعت وضعفت. تبدو لنا الصور التي يخطها الثلاثي في محيطنا المغربي متشابكة متداخلة في حين أنها بدت لنا في مصر متعاقبة بكيفية أوضح. هذا في الظاهر فقط، أما في العمق فإن تساكن الأفكار والدعوات الاجتماعية، حتى في المغرب، لا يمكن أن يعقل إلا إذا وضعناه في إطار توالي الفترات التاريخية. إذا ظهر لنا المجال الثقافي مشوشاً عندنا فذلك لأن التخلف يقلص دائماً الزمن ويختزل المراحل والأطوار. الشيخ موجود عندنا أيضاً إلا أنه يتقنع بقناع حامي الأصالة، والداعية إلى التقنية موجود كذلك إلا أنه مضطر لكي يسمع صوته إلى التستر بلبوس الليبرالية. رغم هذا لا بد من أن نميز منهجياً بين حالات الوعي الثلاث، وإلا افتقدنا كل وسيلة للفهم وكل مقياس للحكم.

قلنا في الفصل السابق إن الشرق العربي، لكي يدرك ذاته والغرب، قام بحفريات في مجال التاريخ الغربي. لِنَقل ان المغرب، بسبب وضعيته الجغرافية والتاريخية، اضطر إلى حفر حفريات الشرق. كل شيء فيه يكتسي صبغة مضاعفة. رأينا العقل، الحرية، العمل، وهي شخصيات **الدراما** المعروضة علينا، شباناً يافعين في الغرب، ثم وجدناهم متعبين نسبياً في الشرق العربي، وها نحن نلاقيهم في المغرب شاحبين منهكين. يمثلون أمامنا مسرحية نعرف كل تفاصيلها. لم يعزب منها شيء وهي تنتقل من الشرق إلى المغرب. لماذا هذا الترداد؟ ألعجز في الخيال أم لأن الحق مشرق بالدوام؟ الواقع هو أن التاريخ لا يتجدد إلا ببطء شديد. كلما تأخرتْ أمة عن ولوج باب الحداثة، فإنها تفتح عينيها على عالم باهت. يعيش المغرب، في السراء وفي الضراء،

وعلى نغم الكآبة، مرحلة وفدية، إن جاز تعميم العبارة. مغرور من يعتقد منا أن هذه وضعية تدوم. إننا على أبواب الدولة القومية. فبعض قضاياها تلحّ علينا من الآن[21].

* * *

(21) دخل المغرب بالفعل مرحلة الدولة القومية وعاش تحت منطقها منذ سنين عديدة، وإن تمّ ذلك تحت قيادة مخالفة نوعياً لقيادات الدول العربية المماثلة. ما غيّر طابع الدولة القومية في المغرب، ولم يكن متوقعاً، هو الإجماع الوطني الذي نجم عن اندلاع حرب الصحراء. هذا ما تغافل عنه ملاحظون كثيرون.

(4)

الدولة القومية والأصالة

يتخذ، في الدولة القومية، مفهوم الذات صورة بحث محموم. وكون هذا النمط من الدولة لم يقم إلى الآن إلا في بعض البلاد العربية لا يمنع الفكر العربي عامّة من الاهتمام بمشاداتها المتتالية مع الذات المتأزمة. إن القضية قائمة حتى في المجتمعات العربية التي لا تزال في بداية تجربتها الليبرالية.

الدولة القومية دولة الدعوة إلى التقنية وإلى التصنيع السريع، وهي في نفس الوقت دولة البورجوازية الصغيرة الظافرة. شيئاً فشيئاً، وجرياً مع حركة التصنيع، يترك الداعية إلى التقنية المجال إلى رجل التقنية الحق، أي المخطط، المهندس، رئيس المؤسسة الصناعية أو التجارية، الذي يشمئز، أكثر من سابقيه، من الثرثرة وتشقيق الكلام. تأتي الدولة القومية في أعقاب تجارب كثيرة، كثيراً ما أبانت عن العجز وانتهت بالفشل. لا إحياء دين الأسلاف ولا الدستور ولا المجهود التربوي حقق للأمة ما تصبو ذهب إليه من قوة ومناعة ومن مساواة مع الغرب. بالعكس تشعر الدولة أن الهوة تزداد اتساعاً بينها وسائر العالم. لا صدى لخطابها ولا تأثير لعملها. فيبدو الغرب غولاً لا يقاوم، بل يتجسد أحياناً في أمر مطاع وهمس يفهم ولا يهمل.

فتستعيد الامبريالية معناها الروماني: سيطرة مطلقة على العالم المسكون، تفرض أمرها على البشر أينما حلّوا، تتلخص فيها كل أشكال اللامساواة[22]. تغنيه التجارة أكثر مما تغنينا، يغذيه العمل أفضل مما يغذينا، ويقوده الفكر دائماً إلى نقطة أبعد مما

---

(22) هذه الامبريالية بمفهوم فرانز فانون لا بمفهوم **هوبسون ولينين**. نحاول في هذا المقطع وصف الوضع الثقافي العام في مصر الناصرية وجزائر بومدين وعراق البعث. الغرض هو الكشف عن نغمة فكرية وشعورية يطرب لها الساسة والمفكرون.

يقودنا. وفي هيئات يقال إنها كونية ترفض الامبريالية أن تتكلم سوى لغتها. أسوأ من كل هذا إذا كونا نحن ثلاث باحثين لدراسة لغتنا القومية كونت الامبريالية عشرة، إذا عثرنا نحن بمشقة كبيرة على إحدى روائع ثقافتها القديمة عثرت هي على عشر. هذه أشكال مختلفة لنفس الوضع، وضع اللامساواة، تنحل في كلمة واحدة ترادف أحياناً اللعنة وأحياناً الخلاص، وتلك الكلمة هي الصناعة. لم تعد الامبريالية تعني ممارسة القهر، الاضطهاد الخفي والمكشوف، الجور الذي تزكيه قوة السلاح، إنما تمثل الوجه الخلفي للقلق المعشش في داخلنا. إن الدولة القومية لا تبغض الغرب بقدر ما تمقت ضعفها وتخلفها. يستمر السجال مع الغرب، لكي يغور في اللاشعور. وإذا لم يدرك الملاحظ الخارجي سوى الصراخ والزعيق، فذلك لأنه لم يرهف السمع لكي يلتقط ما يحيط من حيرة وقلق بجهد الدولة القومية لفهم ذاتها وفهم الآخر بعد أن حلّ فيها وعاد شريكاً ملازماً لها.

ترسم الدعوة إلى التقنية، بعد انتصارها، سمة كل مظاهر الحياة الاجتماعية. تصبح هي أم القيم كلها فتدفع إلى الحضيض كل مقولة لا تؤدّي إلى الفعالية البحتة. في هذا الإطار تبدو الثقافة التقليدية عقيمة قاحلة. ويسحب هذا الحكم السلبي حتى على وضعها في الماضي. فتبغض بقدر ما تبغض الثقافة الليبرالية الغربية. كانت هذه تمثل في عين الجيل السابق وعي الإنسانية جمعاء، تقدم نفسها على أنها عبارة إنسانية عامة عن وقائع حصلت اتفاقاً في أوروبا، فلا ينقص تحديدها الجغرافي من قيمتها الإنسانية، لكنها لم تعد تظهر لمنظر الدولة القومية إلا كقناع مسدل على فظائع الاستغلال الاستعماري. كل إنتاج فكري يأتي من الغرب يرفض على أساس أنه أدلوجة كاذبة. لا يفيدنا الغرب إلا بصفته ناظراً، قيماً على الأشغال التي نكلفه بها مؤقتاً. هذه العبارة التي لجأ إليها الرئيس الجزائري أحمد بن بلا في ربيع 1964 في معرض كلامه على سياسية بلاده النفطية يمكن أن تعزى إلى سائر رؤساء الدولة القومية العربية. وهو منظور شبيه بما عرفه العهد الوسيط حيث كان الصانع ينظر صامتاً إلى المعلّم وهو ينجز شغله لكي يقلد حركاته فيما بعد دون أن يولي أي اهتمام لما قد يصدر عن المعلم من أقوال. في آخر تحليل تود الدولة القومية أن ترى في الغرب مدرسة واسعة للصنائع والفنون، فتفضل التعامل مع تلك الدول الأوروبية الأبعد عن النظريات والأميل للعمليات، ألمانيا مثلاً بالمقارنة مع فرنسا. العلم الحديث بمثابة

سحر جديد، يعيد تشكيل الطبيعة بتقليد نواميسها. المهم هو إذن محاكاة من برع فيه. وهكذا نعود إلى النظرية القديمة التي قالت بها المدرسة الأشعرية وعرضها بتفصيل أبو حامد الغزالي. يكفي التلميذ أن ينظر إلى عمل الأستاذ ويحكي ذلك العمل. اللغة التي يجري بها التواصل فاضلة. يمكن إبدالها باللسان القومي بل الاستغناء عنها رأساً. الإشارة ضرورية للتعليم، أما الكلام، نبرته وأسلوبه، فلا، إذ لا يتعدّى في كل الأحوال مكان عمل المعلم، أي المختبر أو مكتب الهندسة.

وبما أن الجميع متفق على عبادة التقنية، إله الساعة، فلا حاجة إلى مجلس نتحاجّ فيه حول الطقوس. كانت البرلمانات الليبرالية، عندما كان نواب الأمة يدعون إلى الحركة وهم لا يبرحون مكانهم، بمثابة حمامات دافئة يدخلها الناس للاستجمام، ينسون قوة الجاذبية فيحلقون في سماء حلم خادع ويظنون أنهم أقوياء مثل الآخرين.

إن العالم منقسم حقاً إلى شطرين: لا بين الماضي والمستقبل، بين العبودية والحرية، بين الجور والعدالة، بل، بكل بساطة، بين القوي والضعيف، الابن الشرعي واللقيط المهجور. فالدولة القومية صممت العزم على إرغام أب الجميع على الاعتراف بكل أبنائه. صممت على أن تجعل منا، بالهيئة والهندام، بالفكر والسلوك، بالروح والجسم، نظراء الأبناء المحظوظين، فيعجز الرب نفسه عن فرز هؤلآء عن أولئك.

وهكذا تبتدع الدولة القومية ثالوثاً غير الذي يدين به النصارى. الإله الأب هو التاريخ، والإله الابن، الشفيع المنقذ، هو الصناعة والتقنية، وثالث الثلاثة هو الرب الخاص بنا، إله واحتنا التاريخية، المهجور منذ زمن طويل والذي لا نتذكره بخشوع إلا عندما يغمرنا الحنين. نقرأ في **ميثاق الجمهورية العربية المتحدة** الصادر سنة 1962: «إن شعبنا يعتقد في رسالة الأديان، وهو يعيش في المنطقة التي هبطت عليها رسالات السماء». (ص 124) لكننا نقرأ أيضاً: «إن الله جلّت حكمته وضع الفرص المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل في الدنيا وللحساب في الآخرة». (ص 88). هذه نظرة لا تعرف التناقض وإن عرفت الانشطار. تسعد الجميع وتطمئنهم بنهج طريق التعايش والانتقاء.

نظرية الثقافة القومية

تفرض الدولة القومية على مجتمع لا يزال في معظمه لاهياً مجارياً للعاطفة قيود

العقل[23]. هذا العقل محدود النطاق، لا شك في ذلك، بل سطحي في الغالب ومتسرع، لكنه يملك فعالية لا وجود لها فيما سبقه من نحيب متواصل عن مفاخر غرناطة ومحاسن الإسكندرية. لأول مرة، وتحت راية اللاإنسية واللاثقافة، يتعلم مجتمع بكامله كيف يملأ الزمن بالنشاط والإنتاج. تنطلق من جديد الساعة الرملية وتقوم بوظيفتها كرديف للعمل. لم يعد الزمن توالياً للفراغ تقطعه من حين لآخر إشراقات خاطفة. لم يعد النشاط منكباً على النفس كما كان الأمر عند المتصوفة الذين كانوا يكدون لتجريد الذات من أوضار الدنيا، أو منحصراً في اختراق الآفاق الخالية كما فعل الفاتحون الأولون. أصبح الجهد يتوجه إلى الطبيعة التي لم تعد تظهر بمظهر العدو الغادر، مصدر فقرنا وغوايتنا، بل عادت تتزين وتتحبب لنا، تغدق علينا الخيرات وتحنو علينا كالأم العطوف. تعلم الناس ضبط المواعيد، أصبحوا يستشعرون اللهفة ونفاد الصبر كما تعودوا على السفر والتنقل: أحاسيس جديدة، تصرفات مبتكرة، عرفتها من قبل أقلية صغيرة جداً، فرضتها على الجميع، بعد فوزها، البورجوازية الصغيرة. هذه الهيئة الاجتماعية محدودة الذكاء والهمّة، غير مثقفة وغير أنيقة، تمثل مجموعة فئات غير متجانسة أكثر مما تكون طبقة موحدة، ومع كل هذه السلبيات يجب الاعتراف بأن الدولة التي أسستها استطاعت عن طريق الضغط والإكراه أن تفرض على عقولنا ما كنا قد نسيناه منذ قرون: الزمن الخلاق، والطبيعة الحية، والسعي المجدي. ليزدَرِها من شاء ممن يدعي الثقافة، الواقع أنها وحدها تمكنت ولأول مرة من أن تفتح لكل شرائح المجتمع دروب المستقبل[24].

لكن بعد سنين قليلة من قيام الدولة القومية ترتفع، كالمنتظر، من جهات مختلفة أصوات المعارضة والانتقاد مرتكزة على أمجاد الماضي وعلى تطلعات المستقبل. تخاطب الحكام متسائلة: هذا العالم البهيج الذي تعدّونه لنا، حيث تشعرون بالراحة والاطمئنان، هل هو من صنعنا؟ أو لا يحسن بنا أن نظلّ نسير على الأقدام عوض أن نركب سيارات يصنعها لنا غيرنا. شيدوا وابنوا، استعيدوا وقلّدوا حركات أستاذكم، لا شيء مما تهيئونه لنا سيكون أبداً لنا على الحقيقة. يشكو علال

---

(23) نعني به العقل العلمي، ونسميه في مقاطع أخرى العقل **الديكارتي** أو الوضعي أو التقني.

(24) هذا تفنيد ما كان يروجه بعض الشعراء والمتأدبون والمتعاطفون مع الأحزاب الشيوعية والذين كثيراً ما كانوا مرتبطين بالأرستقراطية المهزومة. كانوا يمزجون السياسة بالجماليات!

الفاسي قائلاً: «حبب إلينا جهلنا وتأخرنا الإعجاب بكل ما هو خارج عن مجتمعنا، حتى وجد في بلداننا طوائف من الناس يحسبون أن الخير كل الخير في تقليد أوروبا الغربية وروسيا السلافية وألمانيا الجرمانية». (**الإيمان**، الرباط، يناير 1965، ص 18).

تواجه الدولة الجديدة ثلاثة أعداء متحالفين ضدها: أولاً السياسي الليبرالي المهزوم الذي ينعت يومياً بأنه كان ولا يزال أجير الغرب، فيتألم ولا يجد كيف يثأر لنفسه إلا بالتهكم من السادة الجدد، من سلوكهم الخشن، لباسهم المهمل وكلامهم الجافي. ثم ثانياً الشيخ الذي ظن، مع بداية الثورة، أنه انتصر على عدوه، السياسي الليبرالي، والذي لم يلبث أن يدرك أنه يوفد للخارج ليمثل الدولة الجديدة في مؤتمرات السلام، لكنه يمنع داخل الوطن من كل نشاط دعائي. يلتفت حواليه فلا يرى إلا آثار فعل الشيطان، من عبادة الطاغوت ومن حب السيطرة، فيقول في نفسه: لم يتغير شيء، لا زال كلام الله مهجوراً، يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، الغرب والغرب وحده قائم بيننا وفي قلوبنا[25]. ثم ثالثاً وأخيراً الشاب الذي لم يتجاوز العشرين. مثله مثل شباب الدنيا، آماله عريضة ملحة وصبره نافد. لم يعرف العهد الليبرالي، ما أهدر من فرص وما أغرق من آمال وتطلعات في سيل جارف من الخطب الفارغة والوعود الكاذبة. يسجل أن القادة الجدد يعدون ولا يوفون، لا ينتهون أبداً من تشييد ركائز المستقبل، يؤجلون إلى ما لا نهاية عهد الرفاهية والسعادة، يمجدون كل يوم الحرية وكل يوم يغتالونها. حينئذ يستسلم الشاب لمغريات الماضي، القريب والبعيد، الذي يعيره الحنين هالة من الجمال، أو يقدم على الاستشهاد، يضحي بنفسه، فيموت ليبعث حياً.

يعيد هذا النقد النشيط المتحمس بعض الحياة لاحتجاجات رجل السياسة الليبرالي المحتقر وكذلك بعض الأمل للشيخ الذي قد يبدي حدة أكبر في نقده دون أن ينجح في استمالة عموم الناس. يستأنف الفتى الكلام على حرية دستورية نسي أنها

---

(25) من هنا يأتي اللبس في موقف علال الفاسي على مستوى السياسة العملية. يناهض في آن الدولة الليبرالية القائمة آنذاك في المغرب، والدولة التي قد تخلفها والتي يرى أنموذجاً لها في مصر الناصرية. يسجل بارتياح تعلق هذه الأخيرة بالإسلام. لكنه لا يطمئن تماماً إلى أنها ستبقى دائماً وافية لذلك الاختيار، سيما وهو يرى محنة الاخوان المسلمون. لذا، يعارض الدولة مبدئياً، أية دولة، باندفاع لم يكن شائعاً عند شيوخ مصر أثناء الفترة الفاصلة بين الحربين. (**التقرير التوجيهي**، مؤتمر حزب الاستقلال الخامس، مقطع الغرائز الإنسانية).

جربت من قبل ولم تجد فتيلاً. وبالأخص يرفض تقليد الغرب لأنه يسأم العالم الذي يعيش فيه. يمقت المادة لأن الاقتصاد قوة عنيدة قاهرة لا تتأثر بالكلمات التي هي أدوات الفتى الوحيدة. قوانين الاقتصاد قاسية والمجتمع سميك بطيء التحول، لماذا لا نعدل عن الطريق المتبع حتى الآن؟ من يفرض علينا أن نلازم نفس السكة؟ لم لا تكون لنا لغة خاصة بنا؟ لماذا لا نتميز عن غيرنا بقوانيننا وأنشطتنا وأوقات فراغنا وحركاتنا وإشاراتنا؟ إذا فعلنا ذلك وتحررت ذواتنا من التأثيرات الخارجية فتجلت لها إشراقات مباغتة لم يعرفها أحد من قبل، ستعم فرحتنا الدنيا ويعود الاطمئنان إلى روح الغرب اليائس. إن العالم الذي يسكنه الغرب، العالم الذي كيفه حسب هواه، لا يحتاج إلينا ونحن عاجزون عن الاندراج فيه، لكن إذا أعطينا الحياة طعماً غير طعم الغرب، نكهة غير التي تعود عليها الغرب، سنؤكد بذلك حقنا في الوجود، والغرب نفسه سيحمد لنا سعينا. نستطيع وحدنا أن نحافظ على «لسان الأسلاف» الذي نسيه الغرب منذ زمن وظلت آثاره في جسده كجروح لا تندمل. إذا نجحنا ستكون البشرية قد كسبت كل شيء، القوة والجمال، النشاط والمتعة[26].

هذا انتقاد يدين بشدة الدولة القومية، لكنه لا يذهب إلى حدّ تمني زوالها. كما أن الدولة القومية لا تمنع المعارض من أن يسمع صوته. هناك تواطؤ بين القيم على الدولة والداعي إلى نهج بديل، كلاهما ينزع القناع عن غرب رابض في العقول والقلوب، كلاهما يقرر أصالة يستثني منها التقنية. تعرض الدولة سلطتها المطلقة والضرورية كإحياء لنظام عربي متميز، ويقدم المعارض تقاريره الجوفاء كنغمة طريفة لا تماثلها أية نغمة أجنبية. فيصبح البحث عن الأصالة الضائعة الراية المرفوعة، لأغراض مختلفة لكن في آن واحد، من قبل السلطة ومن قبل المثقفين المعارضين لها. على أرضية هذا البحث تنشأ دعوة جديدة تسمّى بالاشتراكية القومية، وهي غير الاشتراكية

---

(26) هذا كلام من يتشبث بما يسميه حق المخالفة. فلا يفهم أنه يخدم بذلك الغرب أو على الأقل إحدى شرائحه، دون اعتبار لمطالب بني جلدته. من يهتم دائماً بالجديد ويقدمه على النافع؟ الغني المتخم أم المسكين المعوز؟ هذا لو كان المنادي بحق المخالفة يأتي بالجديد فعلاً. قد يأتي بالجديد في ميدان الشعر أو الفن، لكن أي جديد عنده في ميدان الاقتصاد أو العلم أو التكنولوجيا؟

أما عبارة **لسان الأسلاف** فهي ترجمة لعبارة «ألفاظ القبيلة» أبدعها الشاعر الفرنسي ستيفان **مالارمه** ليرمز بها إلى كل ما يربط المرء بأصله وعرقه، ماضيه وشبابه، ما يبقى حبيس اللاّوعي، غير خاضع للتربية المدرسية.

الإسمية التي يتحلى بها عدد غير قليل من الأنظمة في إفريقيا وغير الطريق القومي للاشتراكية الذي دعا إليه الزعيم الإيطالي بالميرو **تولياتي**.

الاشتراكية القومية

سواء أتبنى الحكم على اضطرار دعوة الشيوخ وتلاميذهم، أو استطاع المثقفون بمحض ثقل عددهم أن يفرضوا تأويلاتهم القلقة على المجتمع كله، يأتي يوم، مهما تأخر، يعترف فيه الجميع بضرورة مزاوجة التقنية والأصالة. يكون المنطق التقني آنذاك قد تغلغل بما يكفي من عمق في خلايا المجتمع بحيث لم يعد مهدداً بأية ردّة، ويكون الناس قد اقتنعوا بضرورة التقيّد به وهاموا به إلى حدّ يدعوهم إلى الأوبة إلى نفوسهم والبحث مجدداً عن كنه ذواتهم.

إن الدولة القومية، لكي تتصالح مع كل عناصر المجتمع، ترفع راية الاشتراكية القومية، وتتلخّص هذه في توفيق أو تلفيق بين توخي القوة المادية والحفاظ على تراث السلف. فتنادي بأعلى صوتها: لن نفرط في شيء، لا مما هو قائم في الحاضر ولا مما هو منحدر إلينا من الماضي. إذا كان الغرب يعني إنتاجاً ينمو بلا توقف فنحن أيضاً سنواصل تنمية إنتاجنا. ستعطي مؤسساتنا المؤممة الدليل على أننا نتحكم في قوانين الاقتصاد ونتقن أصعب العمليات المصرفية. وسيبرهن التخطيط، وهو أعلى صورة للعقلانية الاجتماعية، على أننا ارتقينا إلى مرحلة النضج التاريخي. وبالإضافة إلى الفعالية سنحقق العدالة. إن الدولة بعد إحكام قبضتها على الاقتصاد ستوزع بالقسط فوائد التنمية بين الفئات الاجتماعية المختلفة.

وهذا النظام الناجح هو في نفس الوقت أصيل موافق لنا شكلاً ومضموناً. يحيي تقاليدنا العريقة ويستلهم أسلافنا العظام، أمثال علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري، الذين ثاروا غاضبين ضد التمادي في حب الدنيا واحتكار المال (انظر جورج جرداق، **علي أو صوت العدالة الإنسانية**، بيروت، 1956). اشتراكيتنا مؤمنة قانعة لا تعرف كبرياء الجاهلية ولا تمرد إبليس اللعين. هي مجرد قاعدة قوية متينة تمكن المخلوق من تأدية ما عليه من واجب تجاه خالقه، تماماً كما قرّر ذلك شيوخ السنة: «الأصل أن الله خلق الأموال إعانة على عبادته، لأنه إنما خلق الخلق لعبادته». (ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، القاهرة، 1961، ص 39). نظام مسالمة ووفاق، لا نظام فتنة وشقاق، لا يهضم حقوق أية من الفئات الاجتماعية، مهما يكن موقفها في الماضي

(انظر **الميثاق، م.سا.**، ص 89). لا نزال تحت ظلال ماضينا العريق، نحن اليوم كما كنا في أيام امتيازنا وأيام امتحاننا، ننظم مجتمعنا على أساس العدل والإنصاف، دون تأثير خارجي، على نحو ما أمرنا به ربّنا الكريم. أو لم يقل على لسان نبيه المصطفى: لا جناح عليكم إن اجتهدتم لتحسين حياتكم الدنيا ما بقيت فيكم حقوق الله مرعية؟ إن الإسلام يشمل كل جهد قام به المسلمون لإعلاء شأنهم.

هكذا تقوم الاشتراكية القومية نفسها مدعية أنها تخطت كل تعارض بين الثابت والمتغير فينا، بين الحق الذي لا يتغير والتاريخ الذي يتقلب بلا توقف. في الواقع أنها لا تعدو ان رادفت بين العروبة والتصنيع. لم تتمثل حقاً وبعمق لا التاريخ العربي (الملخص في نصف صفحة في **الميثاق** المذكور آنفاً) ولا الغرب. إنها مجرد مزيج غير منسق لنتف من الأفكار والعقائد مبعثرة في وعي أجوف ومجتمع كتيم.

ومرة أخرى نجد الغرب في قلب المشكل. لا شك أن القارىء قد تعرف، من خلال السجال بين التقنية والأصالة، على ما عرفه الغرب منذ قرون من تعارض بين النظرة إلى الإنسان كحيوان غريزي متقن ونظرية الإنسان الكامل (التخصص من جهة والاكتمال الإنساني من جهة ثانية).

بيد أن هذا الغرب يعجز مرة أخرى على أن يرى نفسه في لباس الغير، فيشطط في حكمه على تلك التجارب القومية ولا يرى فيها سوى أشكال مشوهة مستفظعة. إن المأساة التي يَعيشها الغير، والتي كانت وربما لا تزال مأساة الغرب نفسه، تبدو لهذا الغرب بسبب جفائه وأنانيته لغزاً غامضاً. فيتأرجح بين الخوف مما قد ينجم عن تقليد طرقه ومناهجه من نتائج مضرة بمصالحه، كما أظهرت ذلك تجربة اليابان الذي أصبح يغزو أوروبا في عقر دارها اقتصادياً وتجارياً، وبين التفهم، إذ بعد عقود من حوار عقيم وجدت في النهاية لغة مشتركة، ألا وهي لغة التقنيات. وهكذا يكون العقل التقني بمثابة جسر بين الغرب وغيره.

لكن في هذا الوقت بالذات تنتصب جماعة من الغربيين. فيبدون تحفظهم إزاء هذا التقارب. يقولون إن العالم، بسبب تقليد الجميع لسلوك الغرب، أصبح باهتاً ممقوتاً. اختلط الكل بالكل وأصبح الجميع يرتدون نفس اللباس، يتكلمون بنفس اللهجة ويتحركون بنفس الهيئة. فضاعت بذلك كنوز لا تُعوّض. وعندما تنفتح لهم بقعة من الأرض كانت من قبل منغلقة على نفسها، كما حصل مؤخراً في شمال

اليمن على أثر الثورة على الإمام وتدخل مصر العسكري، فإنهم يستلذون بما يكتشفون من تقاليد عريقة ويودون لو بقيت البلاد في عزلة تامة.

يتحامل هؤلآء على «العقل البورجوازي» الذي نجح حيث أخفقت كل الديانات ووحّد بين سكان المعمور ولو على مستوى معين وفي نطاق محدود. يحيون انتقادات قديمة يؤلونها لأغراضهم، وبخاصة ما قاله هيغل حول العقل التجزيئي، فينعتونه بالضحالة والسطحية ويستثيرون ضده قوى الغرائز وبلاغة الإيماءات. هذا شأن الغرب، لا شأننا نحن. يدعي هؤلآء الغربيون الغاضبون على ثقافتهم أنهم أصدقاء الإنسانية جمعاء وليس الأمر كذلك. يتعرضون لأقوال دعاة الإصلاح في العالم غير العربي، بغية تبرير موقفهم، فيشوهونها. لم يقل أبداً حتى المتطرفون من أنصار الأصالة بتفاهة العقل وهو أساس القوة، إنما اكتفوا بالتعبير عن قلق في وجدانهم يرافق بالضرورة عملية تمثلهم للثقافة الغربية وللتطورات الحاصلة في مجتمعاتهم، وكثير من عباراتهم تتجاوز في الواقع أغراضهم. لكن هؤلآء الغربيين المتظاهرين بحب الإنسانية لا يسعون لفهم الغير قدر سعيهم للفرار من ثقافتهم التي يتسرعون ويحكمون عليها بالإخفاق والتراجع. إنهم يشبهون إلى حدّ كبير رواد الاستعمار الذين تظاهروا أيضاً بالحسرة والندم على ما كانوا يفعلون. يدخلون في روع الناس أن القوة شيء وهمي حتى ولو ارتكزت على العلم الصحيح. يكافحون الاضطهاد في أوطانهم ويكرسونه، ولنا أن نتعجب من هذه المصادفة، في باقي العالم بتشكيكهم في جدوى العقل واصطناعهم المغرض لدعوة الأصالة مع أنها مجرد دعوة انتقالية. رأيناهم مؤخراً ولمدة يظاهرون الثورة الإيرانية لدوافع غير بريئة.

وفي هذه المرحلة أيضاً نلاحظ ازدواجية الوعي في علاقات الغرب والشرق. إن الدولة القومية تفرض فرضاً، بالقهر والإكراه، مقولات العقل التقني، ومع ذلك تنتقد بشدة التشويهات التي ألحقها ذلك العقل بالذات وبالإنسان الأوروبي. كما أن خصوم الإمبريالية في أوروبا يحبذون نظرية الثقافة القومية دون أن يروا أن هذه تمثل الوجه الآخر لتغلغل العقل المتنامي. كلا الطرفين يحاور نفسه في ذات الغير، إلا أن تداخل المجتمعين العربي والغربي كاد أن يكون الآن تاماً، فعاد الحوار بمثابة مناجاة.

آخر التشكلات[27]

تؤدي عداوة الغرب للاشتراكية القومية إلى نتيجة واحدة إيجابية، هي تفكيك هذا المركّب المتهافت، من دعوة إلى التقنية وتعلق بالأصالة الثقافية. وعودة كل عنصر إلى مجاله الطبيعي. ألا يتسنّى عندئذ القيام بتأليف من نوع آخر، أكثر انسجاماً وأقل عرضة للتفسّخ؟

يمكن، انطلاقاً من مكاسب الاشتراكية القومية وبعد الاعتراف بالطابع الفارغ والفضفاض لدعوة الأصالة، أن نتقدم بخلاصة مؤقتة عن علاقاتنا بالغرب، خلاصة تنقذ العقل الذي يهدده اليوم شراح مغرضون.

علينا أن نسجل أول الأمر هذا الجهد المتواصل لإدراك تعريف مطابق لواقع الغرب، إذ نظر إليه بالتوالي على أنه دين ثم تنظيم سياسي ثم سيطرة على الطبيعة ثم استغلال وتشويه للإنسان وأخيراً، في نطاق الدولة القومية، عرّف الغرب بأنه سلوك.

يبدو أن هذا التعريف الأخير هو الأقرب إلى الحقيقة، مع زيادة في التدقيق والقول ان السلوك تولّد عن تربية، وهذه نتجت عن مجتمع معين. الغرب إذن هو في خلاصة التحليل بنية اجتماعية. لكن لا يكفي أن نقول ذلك بلساننا وننصرف إلى التفكير في أمر آخر أكثر فعالية. عندما نسمع العبارة التالية: الغرب هو مرادف لعملية التكوين الرأسمالي وهيمنة العقلية البورجوازية، يجب أن نوليها أكثر من موافقة ساهية. علينا أن ننعم النظر فيها وأن نستحضر في وعينا كل أجزائها، لا أن نعتبرها فكرة يطرحها للنقاش المؤرخون المتخصصون.

إن هذه العبارة تدعونا في الواقع إلى الاطمئنان بل ربما تحتوي على حلّ بسيط لقلقنا. لنفكر ملياً في المسألة. نحن أمام شكل من التنظيم الاجتماعي ينشأ ويتنقل بين مدن إيطاليا وألمانيا زمناً طويلاً قبل أن يتجذر في هولندا ثم يعبر منها إلى إنجلترا وأمريكا ثم يعود لغزو فرنسا وألمانيا بعد توحيدها ويتغلغل بالتدريج في تخوم أوروبا الوسطى والشرقية. نتج هذا التنظيم الاجتماعي في آن بالمصادفة وبالإرادة والتصميم؛

---

(27) ليس هذا التحول أمراً واقعاً، وإنما هو مجرد احتمال. لم تتحقق بعد تلك القفزة النوعية في أي من البلدان العربية. وهذا هو أكبر عائق على طريق التحديث الحقيقي. العملية صعبة ومهددة في كل حين، كما يتضح ذلك لكل من يتابع تطور الأوضاع في شرق أوروبا بعد انهيار النظام الشيوعي.

مثل الوردة الجميلة التي تتفتح بغتة في يوم غير منتظر لكن بعد أعوام من العناية الدائمة من التأبير والتلقيح. الرأسمالية وردة مثيرة ومخيفة في آن، وجدت تربة ملائمة لها على روابي إنجلترا الخضراء. ما ذنبنا نحن إذا كنا أكثر بعداً من سوانا عن هذا المنبت السحري حيث تجلّى للبشر إله السطوة؟

نعتقد اليوم أن لعنة تلاحقنا، لكن أولم يعتقد قبلنا التتار والجرمان والكلتيون والسلافيون أنهم أيضاً ملعونون؟ تعرضوا هم أيضاً للسخرية والازدراء، وكان نطاق الحضارة آنذاك يستبعدهم هم لا نحن. اتهمت أصولهم، أجناسهم، عقائدهم، أمزجتهم. ثم جاء يوم دخلوا فيه تحت دائرة النور. وهاهم اليوم يعاملوننا بنفس الازدراء الذي تعرضوا له في الماضي القريب. وحتى الآن ونفسنا تختمر في سيل من المرارة ينبغي أن لا ننسى أن لنا إخوة في القارة التي تسمّى أوروبا يغصون بنفس المرارة. يوجد في قرى نائية وفوق أرض قاحلة أحرقتها الشمس طوابير من الفقراء التعساء يحسون بنفس ما نحس به من اللعنة والاقصاء عن ميادين النشاط والنشوة. وحين يغادرون القطارات التي تقلهم من الريف وتقربهم من أضواء المدينة فإنهم يحسبون أنهم في برزخ. إذا كان الأمر كذلك، إذا كان عدونا الوحيد هو الزمان الذي لا ينضغط، إذا كان السوء المحدق بنا يأتي من الظروف لا من طبيعة الأشياء، هل يحق لنا أن نواصل الأنين والشكوى؟

علينا بالأخص أن لا ننخدع بالوحدة المزيفة التي يظهرها لنا الغرب. يجب أن نحلل أحواله تماماً كما[28] يحلل هو أحوالنا. أولا نستفيد ببراعة من خلافاته في مجال السياسة، فما بالنا نحجم ولا نفعل نفس الشيء في مجال الثقافة؟

يقدم لنا الغرب وجهين، وجه حقيقته الواقعة (غرب الظاهر) ووجه آماله وأهدافه (غرب الحلم). يطمح دائماً غرب الظاهر إلى أن يفرض نفسه علينا كوحدة متماسكة متعالية. حاربناه دائماً باسم ماضينا الحافل وباسم العدل والروح. لكن غرب الحلم، غرب القيم العليا والآمال العريضة، تلك التي توحي بها علومه وفنونه، ترى هل أصغينا

---

(28) تدخل أداة التشبيه (كما) الوحدة من جديد. تلك الوحدة، التي كان يفترضها داعية التقنية من الخارج، تنشأ هنا من داخل التحليل وتظهر كخلاصة حتمية للتجارب السابقة. هذه مقدمة لما سيأتي مفصلاً عن الروح **الكوني** (فصل 5 من الباب 3).

إلى ندائه؟ هل تفهمنا مراده وهو يراجع أخطاءه من تفرقة وتجريد وإفرادية، حين يتغنى بالأرض وبالحياة، حين يتباعد عن أنانية الاقتصاد وما فيه من احتكار الخيرات وتهافت على الربح داعياً إلى مصالحة الإنسان ونفسه؟ لا يقل هذا الغرب الثاني غربة ونفياً منا وهو في أحضان الأول.

ظل غرب الظاهر زمناً طويلاً سلاحاً في أيدي الغاصبين. نهب، قتل، غزا. عزل الآخرين ومنع عنهم الملاحة والتجارة بل السفر والتنقل. خرّب بلاده قبل أن يخرب بلاد الغير. استبعد واستغل قومه قبل أن يفعل نفس الشيء بالغير. ثم لما بلغ السيل الزبى وضاقت الأرض بما رحبت على المستضعفين المحرومين المهانين من الغربيين أنفسهم، ثاروا على ذلك الغرب وجروه أمام محكمة الإنسان، محكمة القيم. حوسب على أعماله، قوبلت الأرباح بالخسائر. فطأطأ الغرب المحاسَب رأسه، ترك العاصفة تمر، ثم استأنف مسيرته. لكنه لم يستعد أبداً براءته الأولى. لجأ إلى التقية والمداجاة ولم يعد يريد ألبتة أن ينظر مباشرة إلى وجهه.

يومها سمع العالم صرخة الجميع مضخمة مكبرة بنفس الوسائل التي استعملها الغرب وهو بريء ساذج، صرخة الفضائل المنسية والطاقات المهدرة والإنسانية المجتثة المبعثرة، صرختنا أيضاً قبل أن نتجاوز عتبة التاريخ الحديث. لا ينبغي أن ننكر ذلك الصوت بحجة أنه سمع أول ما سمع في ميادين الغرب أو لأن الغرب يتبنّاه اليوم. إنه يفعل ذلك مكراً ودهاءاً ليحول دون أخذنا به شاهداً لنا عليه. إذا أعوزتنا اليوم مقاييس نحكم بها حكماً عادلاً على الأحداث والأشخاص، إذا كان الغرب يعمينا بوفرة ثرواته، إذا كنا لا ننفلت من الانتقائية إلا لنعتنق وضعانية جوفاء، فالسبب هو بالضبط إعراضنا عن ذلك الوميض من الحق الذي لو أدركناه وتبنيناه لامتلكنا به ما نعيد به لكل فكرة وزنها النوعي. أما إذا تمادينا في إنكار حقيقة ذلك الصدع، تلك القطيعة العميقة في التاريخ الحديث، تاريخ الغرب وغير الغرب، فإننا لن نتذوق أياً من الكتب المعروضة علينا، لن نميز أبداً فكرة جديدة عن أخرى تقليدية مبتذلة رغم ما يخدعنا به التقويم من تعاقب السنين.

إن الغرب الذي يعادينا ونعاديه، يعاكسنا ونعاكسه، هو الغرب الظاهر، السميك المعتم، المستغلق على نفسه وعلى غيره، المغتر برياضه وحدائقه، بشوارعه ومدافعه، الذي يظن أنه في غنًى عن موافقة الإنسان على مشاريعه. لكن الغرب الثائب، المراجع

لأوضاعه، الذي دون أن يتخلى عن محيطه الجميل المريح يذكر الجميع بالآمال القديمة، المتمثلة في أساطير الأولين، آمال إنسان مطمئن إلى نفسه متصالح معها، الغرب الذي يتطلع إلى المستقبل من خلال مخاطبة شعوبه وشعوبنا، ذلك غرب يجب أن نسمح له إن أردنا تجاوز ما يمليه علينا الغضب والعجز من احتجاج أهوج. أو لم نر فرانز فانون نفسه، العدو اللدود للامبريالية الثقافية، ورافع علم الأصالة الرافضة، يتحدث عن: «الطلعات المشرقة التي رسمت أوروبا خطوطها من حين لآخر». / م.سا.، ص 242).[29].

تحتفظ هذه الرؤية بكل مقومات الرؤيات السابقة، لكنها تحدث في التاريخ الغربي ثغرة تجزئه إلى فترات يُحكم على كل واحدة منها حكماً خاصاً. كانت الرؤيات السابقة تستند جميعها إلى مفاهيم غربية منتقاة من وقائع منفصلة بعضها عن بعض من التاريخ الغربي. أول ما تقوم به الرؤية الجديدة هو إعطاء ذلك التاريخ وجهة معينة، فيتميز بذلك قسم معين وهو الذي يمتدّ من الإصلاح الديني (القرن 16 م) إلى ثورات مطلع القرن 19، فيحظى بحكم إيجابي. عندئذ لم يعد يجوز الاستناد إلى أي فكر ظهر أثناء الفترة المذكورة دون اعتبار الاتجاه العام للتاريخ الحديث. لا تعدو هذه الرؤية الإجمالية الأخيرة استخلاص نتائج التجربة الإصلاحية العربية، تماماً كما فعل الفكر الغربي نفسه في مطلع القرن 19 م عندما التفت إلى الوراء وأقدم على تقييم عام لما حدث في الغرب أثناء القرون الثلاثة السابقة.

كيف يقابل العرب هذه الرؤية؟

لا شك أن دولة الاشتراكية القومية، المجسدة في بعض الأقطار العربية، ستجد صعوبة إذا ما حاولت تضمين أحداث أوروبا المسيحية ضمن التقويم الإسلامي. هذا أمر يتناقض مع منطقها المختزل. إلا أن هذه الصعوبة عابرة لأن الرؤية المذكورة تنشأ طبيعياً في أحضان مجتمع يتصف بتقنية مستعارة، ثقافة مهمشة ودعوة جوفاء إلى

---

(29) حاولت في هذه الصفحات أن أستعيد ما شعرت به وأنا ابن الخامسة عشر عندما درست وقائع ثورة 1848 التي عمت أوروبا من فينا إلى لندن مروراً ببرلين وباريس، وأن أتمثل ما يمكن أن يشعر به مثقف مسلم لو عاش تلك الفترة ولو كانت له الوسائل الذهنية لفهم أبعادها ومغزاها. كانت أوروبا آنذاك تواجه نفسها، تنظر في تناقضاتها الذاتية، تماماً كما فعل الرومان أثناء ثورة **سبارتاكوس** والمسلمون أيام ثورة الزنج. محاكمة الضمير ولدت عند الرومان الفلسفة الرواقية وعند المسلمين التصوف وفي أوروبا الاشتراكية الديمقراطية.

أصالة غير متوفرة. إن عبارات الرفض تجاه الثقافة الغربية لا يمكن أن تشكل بحد ذاتها ثقافة، والشطحات على آثار الذات السليبة لا تعيدها إلى الحياة. مع مرور الأيام سيزداد حتماً عدد من لا يغرق في التقنية ويسأم من نواح عقيم فيدرك حقيقة التحول الذي حصل يوماً في تاريخ أوروبا.

وعندما يحصل ذلك وتعود النفس العربية لتطمئن وتتصالح مع التاريخ، يكون ذلك رمز نجاح الدولة الاشتراكية القومية، الدليل على التجاوز الفعلي للدعوتين المتعارضتين، الدعوة إلى التقنية والدعوة إلى ثقافة قومية. سيتواصل البحث عن الأصالة، لا شك في ذلك، لأنه الوجه الآخر لضعفنا الراهن، عجزنا عن تطويع الطبيعة والتحكم في المجتمع. سيظل انصداع ذاتنا يشير إلى ترددنا بين تاريخين، بين زمنين، كلاهما حالّ فينا، إلا أننا سوف نتقبله كمحنة عابرة لا كلعنة دائمة. هذا أمل لن يتحقق، بالتأكيد، لا غداً ولا بعد غد، وفي انتظار ذلك اليوم الموعود سيتعرض بالنقد والتشهير لهذه الرؤية، حتى وإن ظاهرتها باستمرار إنجازات الدولة القومية، أناس لا يرضون بالصبر والتأني.

يأتي النقد، داخل المجتمع العربي، من أولئك الذين يتحسرون على ضياع الذات وفراغ تاريخ مكبوت، فيتعزون عن العمل الدؤوب النافع بالنواح والأنين، كالمسلوخ من جلده، تحت تصفيقات بعض الغربيين المرهفي الحساسية.

ويأتي النقد كذلك من داخل الغرب، من بعض التقدميين عشاق الغرابة الذين رفعوا راية حق المخالفة[30]. بالأمس ودّ هؤلاء لو تنتصر الحضارة الغربية انتصاراً ساحقاً فورياً وها هم اليوم يأخذون عليها أنها تصرّ على البقاء. إنهم بمثابة غوغاء روما القديمة الذين كانوا أثناء ألعاب **السيرك** يلزمون المتنافسين بالذهاب حتى النهاية، أي الموت للمغلوب. انتصر هؤلآء التقدميون للضحايا ضد أسياد الاستعمار، فلا يقبلون بحال أن يتسامح أولئك مع هؤلآء أو يقلدونهم في شيء من الأشياء، وإلا شعروا بالخيانة والعقوق. قالوا: الامبريالية هي الشر المطلق والغرب هو الامبريالية، فلا شيء فيه إذاً، من ثقافة أو سياسة أو نظام اجتماعي، يستحق أن يقلد. يجب على كل من

---

(30) هؤلاء هم الذين يستحقون انتقادات أدوار سعيد في كتابه **الاستشراق** (1979) لكنه سحب على الغرب التاريخي ما يصدق فقط على الغرب الاستعماري المتأخر.

تحرر من ربقة الاستعمار أن يغاير سيده المستعمر في كل شيء. هذا هو منطق هؤلآء الناس الذين يدعون الانتصار للإنسانية!

سيقولون: «إن الرؤية التي تقترحونها لتجاوز الخلاف بين الشرق والغرب إنما هو استسلام وخضوع بالرغم مما تذرعتم به من تمييز بين غرب ساذج متهور وآخر ثائب نادم». سيقولون: «كل ما ولد في أحضان الغرب، إنتاج مادي أو نظام، أو فكرة، هو جزء منه. خذوه أو دعوه جملة وتفصيلاً». سيقولون: «تفترضون تاريخاً واحداً موحداً وهو بالضبط ما يفترضه الغرب الامبريالي. فكيف تقبلونه بدون نقد مسبق؟».

كيف نردّ على هذه الاعتراضات؟

نقول للمثقف الغربي ان منطقه إرهابي وانه لا يعير وزناً لحالنا ومستقبلنا. يحق لبعض الشعوب التي ظلمت أكثر مما ظلمنا، وجرحت جرحاً أعمق مما لحق بنا، أن تستسلم لهذا النداء المتشدّد الخادع. إنه خادع إذ من يجهل أن التمرد ضد العقل قد ولد في الغرب، وإن سيطرة النزعة الوضعانية على الفكر الأوروبي في القرن الماضي هي التي أدت، بهدف التوازن، إلى ظهور التحليل النفسي والأثنولوجيا، وأن احتقار العقل قد وظف وبأقصى حدّ في المستعمرات لاستغلال شعوب الطبيعة كما يسمي اليوم البعض تعففاً الأمم الإفريقية. أولم يعرف ذلك فرانز فانون؟ ومع ذلك نراه يسقط في الفخ الغربي بكل أسف. أما نحن العرب فهل انتظرنا هذا القرن المتأخر لكي نعرّف الإنسان بأنه حيوان عاقل؟ الفلسفة الأرسطية جزء من تراثنا الثقافي، وإذا ما حصل اليوم تجديد وإغناء للمنطق الذي درسه في ظل المساجد والزوايا آلاف من التلاميذ المسلمين طوال قرون، فهل هذا سبب كافٍ يدعونا للإعراض عنه؟

أما أخونا الغاضب على انفصام ذاته وضياع هويته، أكان من دعاة الأصالة أو من أصحاب اللحى والعمائم، الذي يجاري أولئك الغربيين، أنصار المخالفة المطلقة، فيطالب بكل شيء أو بلا شيء، فإننا نذكره بوقائع يحلو له أن يتناساها. فإذا كان يصرّ اليوم على رفض الغرب باسم الوفاء للتراث وللأسلاف، فما ذاك إلا أنه أضاع مع ذاته القديمة حتى ذكرى ماضيه. هل يتذكر، وهو يعيش في وطنه، أرض الشمس والزيتون، كم مدناً خربت وآباراً سممت وسفناً أحرقت قبل أن يضمن في ذاته ما ظهر له أول الأمر غامضاً وغير محتمل؟ يفخر اليوم بلغة طالما كسّر تراكيبها وشوه مخارجها، برسالة طالما طمس معالمها، بتيارات فكرية حاول جاهداً أن يخمدها في

أجيج النيران! بالأمس قاوم الربّ الذي كلّم عرب الصحراء، وهاهو اليوم يعبده صادقاً، تنكر بالأمس للحضارة اليونانية وهاهو اليوم يعتز بها ويدعي أنه أنقذها من التلف. فإذا كان الدهر وحده قد استطاع البارحة أن يجبر النفس الكسيرة فلم لا يقوم بنفس الوظيفة مستقبلاً؟ إنه طبيب ماهر، سيتم العلاج رغم صرخات أخينا المتأوه القلق وتندّر أصدقائه المغرضين.

نقول باختصار ان الرؤية التي نقترحها لا تعدو أن تبدل مسلّمة بأخرى أكثر استمساكاً ومطابقة. تدعو الضمير العربي إلى محاسبة شاملة لا تساهل فيها ولا تحيز، محملة الزمان مؤونة تضميد الجرح الذي خلفه تطور اجتماعي تمّ بكيفية سريعة جدّاً وتحت ضغط قُوى الغرب. بعبارة أخرى تستهدف أن تجعل الوعي العربي يتساوى مع واقعه المجتمعي داخلياً وخارجياً، ذلك الواقع الذي تعمل الدولة القومية على تغييره تغييراً جذرياً ونهائياً.

* * *

وهكذا يمكن القول ان الجدل الثقافي القائم في الدولة القومية، والذي رسمنا خطوطه العريضة، هو جدل يتخطى، على التوالي، التعارض بين الدعوة إلى التقنية والثقافة القومية في نظرية الاشتراكية القومية، ثم تعارض هذه والدعوة إلى الأصالة في رؤية أخيرة تأليفية، سنحددها بكيفية مفصلة في الفصول اللاحقة. لا يفوتنا أن نسجل من الآن أن هذا الجدل لم يتحقق ويتم بعدُ في أية بقعة من العالم العربي، حتى تلك التي أقيمت فيها دولة قومية.

فهل هي إذن رؤية وهمية؟

أعتقد أنها خلاصة صادقة وموضوعية، مطابقة لما هو مبطن في ثنايا التطور الاجتماعي والثقافي. وإذا لم يقتنع القارىء بهذا، ورأى فيما نقترحه مبالغة في التنظير، فما عليه إلا أن يتقبله كمساهمة فردية في الجهد الذي يقوم به الضمير العربي منذ القرن الماضي من سبر الذات ومحاسبتها.

* * *

(5)

المستقبل الماضي

بما أننا انطلقنا من وضع المغرب الثقافي، فلنعد إليه لحظة.

إن الحاضر في المغرب، كما رأينا، ماضٍ مؤجل ومستقبل مستقدم. نعيش في جو هادىء رتيب. تبلى الليبرالية بمرور الأيام ويعجز وعينا عن امتلاك الزمن وإدراك الذات. نختزل فكرياً خمسين عاماً من تاريخ المشرق ونتوق إلى مستقبل هو الآن حاضر بعض البلدان الشقيقة. إن أشكال الوعي التي وصفناها حسب توالي الزمن تملأ مدانا الثقافي متواجدة متعاصرة بسبب تخلفنا النسبي[31].

الشيخ يحيي مجدداً، من خلال المفاهيم التي يستعملها، معارك عهد الإصلاح الديني في أوروبا. فينتقد في الوقت ذاته، الليبرالية التي هي حاضره والدولة القومية التي هي في آن مستقبله القريب وحاضر بعض البلدان العربية الأخرى، مستفيداً بالمناسبة من الدعوة إلى الأصالة الثقافية.

والزعيم الليبرالي، تلميذ مونتسكيو، يبرر تشبثه بالحكم بتفاهة الوعي الديني وفشل الدولة القومية، ويعرض سياسة يدعي أنها أسلم طريق إلى ما يتوخاه الاشتراكيون من عدل ورفاهية.

وأخيراً صاحبنا الداعي إلى التقنية يستبطىء وصوله إلى دفة الحكم، يفقد الصبر، فيميل أكثر فأكثر إلى الإسراف والتطرف، يرفع راية التكنوقراطية (حكومة المهندسين)، ويغازل أحياناً ما وصفناه بالتشكل الأخير والذي يمثل، كما أدرك القارىء ذلك بلا شك، ماركسية مبتسرة.

---

(31) لا يتمثل هذا الوضع إلا من عاش تحت تأثير الدعاية الناصرية.

إن وعينا[32] في المغرب يطفو بين رواسب الماضي وحوافز المستقبل. نعيش في إطار زمني نادر وبالغ الخصوصية يمكن أن نطلق عليه اسم **المستقبل - الماضي** والذي يغير دلالة أقسام الزمن المعتادة. لا نعيش الحاضر أو الماضي أو المستقبل، كما يفعل غيرنا، كحالة زمنية مستقلة، بل يتلون كل واحد من هذه الأقسام بلون ذلك المستقبل ـ الماضي الذي هو خاصيتنا الأساسية.

ما من مذهب فكري عندنا إلا وهو مزيج من أصول مختلفة، ينتقي من ذخائر الإنسانية ما يفيده في الحين، فينشأ عن ذلك الانتقاء تداخل وتشابك واهتزاز يعجب له كل من تعود على إعطاء التاريخ اتجاهاً واضحاً ثابتاً. فمثلاً أثناء الجدال حول الثقافة القومية يتهم كلا الطرفان الآخر بالاعتماد على أقوال الأجانب. يقول الأول: لماذا تستشهد بجان ـ بول **سارتر** والبير **كامو**؟ فيرد الثاني: وأنت لماذا تستلهم **فولتير** وروسو **وديدرو**؟ دون أن يدرك الاثنان أن هؤلآء الكتاب الغربيين ينتمون إلى جماعتين لا يمكن أن يكون لهما نفس الأهمية والتأثير لا في مجتمعنا ولا في المجتمع الغربي. هذه انتقائية عامّة عند مفكرينا، فلا يمكن رصدها وادراكها وبالتالي نقدها إلا إذا عدلنا عن أخذ كل فكرة يفوه بها أحدنا مستقلة وأرجعناها إلى مصدرها التاريخي، سواء أخذت مباشرة من الغرب أو عن وسيط مشرقي.

نعني بالمستقبل ـ الماضي وضعاً نتوق إليه ونتمناه، وضعاً نأمل أن يصبح حاضرنا في المقبل من الأيام، إلا أنه سبق أن تحقق بالفعل في مكان آخر ولم يعد في وسعنا أن نماري فيه أو نرفضه. وهو بالضبط ما يفسر عندنا الانتقائية من جهة ومن جهة ثانية الانفصام بين واقع المجتمع والوعي بالذات. إذا أخذنا مفهوم المستقبل الماضي مأخذ الجد لزمنا أحد أمرين:

1 ـ اما أن ننفي أن يحدد المستقبل الحاضر تحديداً فعلياً. عندئذ لا مانِع من إمساك الذات الثابتة عبر الأزمنة المتوالية وإدراكها مباشرة بدون أي تحضير فكري مسبق. وهذا ما يقرره بالضبط دعاة الأصالة.

2 ـ واما أن نعتبر أن المستقبل ملزم لنا، وأنه يشكل وضعاً لسنا مختارين أمامه.

---

(32) المقصود الأقلية المثقفة التي تسعى إلى قيادة البلاد والتي يتنافس على اجتذابها، لسبب ندرتها، الحكم والمعارضة.

فينحصر الاختيار في موازنة بين ممكنات وانتخاب ما يبدو لنا أكثر التصاقاً بمنطق التاريخ.

وبحسب ميلنا لإحدى النظريتين نعطي مدلولاً معيناً لبطلي الفاجعة الحالّة بنا، الامبريالية وضحيتها أي ذاتنا المهزومة.

نقول في إطار الأولى: انظروا ما فعلت بي الامبريالية الغربية وكيف نزعت مني حتى الوعي بهويتي. حصرتني في سجن لم أعد أستطيع أن أفكر إلا بالنسبة لها. كلما ظننت أني أتحرر عادت وهجمت علي من كل جانب. رغم هذا أرفضها وأتمسك بالرفض الذي هو الدليل على أني لا أزال حرّاً واعياً. البحث عن أصالتي هو سعيي الدائب لأنقي نفسي مما علق بها من آثار خارجية. وإذا لزم أن لا يبقى شيء من النفس بعد هذه العملية، وعادت قاعاً صفصفاً، فلا ضر، إذ المهم هو السعي الدالّ على حيويتي وطرافتي. لذا غلب على كلام دعاة الأصالة طابع الاستعراء وقلة الحشمة.

أما النظرية الثانية فإنها تجعل من الامبريالية بنية اجتماعية شاملة. كلما قامت في بلد ما رسمت حدوداً لتطور البلدان الأخرى، فلم يعد في إمكان هذه أن تفكر وتعمر في غير الإطار المرسوم لها. لكن عوض أن تعتبر هذا الواقع لعنة فإنها ترى فيه انتصاراً للعقل الكوني. تقول: إذا استطاعت هذه البنية الاجتماعية أن تفرض نفسها على الجميع، إذا لم يعد في إمكان أي واحد أن يتنكّب المسلك الذي ابتكرته، فلا بدّ أن تكون قد حملت في ذاتها قدراً من القيم الإنسانية العامة أكبر مما كان في البنى الاجتماعية السابقة عليها. لم تعد الامبريالية في هذه النظرية شراً مطلقاً، تبرر تاريخياً لا في تفاصيل أعمالها بل في مغزاها الإجمالي. وفي نفس الوقت لم تعد ذاتنا المستعمرة تحدد بالسلب فقط، بكونها مجرد علامة تركتها روحنا المجتثة، بل تحدد، في إطار النظرية الثانية، تحديداً إيجابياً تطورياً. تستمر الذات القديمة لمدّة تطول أو تقصر، حتى بعد انهيار المجتمع التقليدي الذي نشأت فيه وتكيفت معه، ثم لا بد أن تبدل بعد حين بذات أخرى تنشأ من المجتمع الجديد وتتكيف معه. بين الذاتين يوجد فراغ، لا شك في ذلك، لكنه بالضرورة فراغ مرحلي. فلا يجب التوقف عنده والانبهار به. بل بالعكس يجب اعتبار ظروف الحاضر المؤلم زائلة وأن الأمور متجهة إلى الاستقرار بفعل الزمن.

هاتان نظريتان متقابلتان. هل تتساويان في القيمة؟ لا بالتأكيد، كما هو واضح من التحليلات السابقة.

إن الدعوة إلى الأصالة تملأ الدنيا بضجيجها في الوقت الذي يكون المجتمع العربي قد دخل مرحلة حاسمة في مسيرته نحو التحديث والتصنيع[33]. إنها لا تغير شيئاً من الواقع القائم، بل تبتخس فكراً ما ترحب به عملياً كل يوم.

أما النظرية الثانية فإنها تسجل وتقبل التحولات الجارية في المجتمع، بل تريد أن تجعل منها محور التفكير حتى يكوز ذهن كافة العرب مساوقاً للواقع الملاحظ والمجرّب في منظور عملي إنجازي. لا تنفي من الأساس الدعوة إلى الأصالة، بل تتفهم أصولها ودوافعها، إنما تؤكد على فراغها وطابعها النظري التجريدي، بمعنى أنها تؤكد أمراً محبباً غير موجود ولا هو قابل للتحقيق. فتبدل مفهوم الأصالة بمفهوم أكثر إيجابية وهو مفهوم الخصوصية.

يتحدث بعض الدارسين الغربيين عن الأصالة وكأنها واقع ملموس. لا يكتفون، كما يفرض ذلك عليهم الواجب العلمي، توضيح مقاصد الدعوة، بل يعملون واعين على ترويجها، وذلك بتقريرهم نظرية وثوقية تحجيرية للذات. يقولون: إننا نسجل نزوع العرب إلى خصوصية ثقافية واضحة ونصفه بأمانة. في الواقع انهم يؤمنون بها إيماناً أقوى مما يدعون. فلا نراهم أبداً ينبهون قراءهم على أنها مجرد دعوى، وأنها إن كانت ترمز إلى رغبة وربما إلى حاجة، فإنها لا تزال إلى الآن على مستوى المطالبة ولم تتحقق بعد في أعمال فكرية وفنية متميزة[34].

ما من مذهب فكري عربي حديث أو معاصر يمكن أن يقال عنه انه طريف أصيل، أي يحتوي على نظريات مبتكرة غير مسبوقة ومستوحاة من التراث، الأمر واضح بالنسبة للمفكر الليبرالي لكنه صحيح أيضاً بالنسبة للشيخ ولداعية التقنية:

(33) هذه نقطة مهمة عند الحكم على ما يجري حالياً في بعض البلدان العربية ومقارنته مع ما يجري في البلاد الآسيوية المصنعة حديثاً. التصنيع في آسيا حقيقي، عام وعميق، فلا نجد هناك دعوة محمومة إلى الأصالة الثقافية. أما التصنيع في البلاد العربية وفي إيران فهو قطاعي ومهلهل، ولهذا السبب بالذات يلاقي صعوبات لأنه وليد التأثير الغربي وتبدو سلبياته أكثر من إيجابياته.

(34) المقصود المستشرق الفرنسي **جاك برك** الذي جهد أكثر من سواه ليعرف الأوروبيين على مقاصد وأبعاد دعوة الأصالة بعد أن عاش مدّة في مصر أوائل الخمسينات.

كلاهما يعكس عن الغرب صورة مخالفة لما عند الآخر، لكن مركز فكر الاثنين يوجد خارج ذاتيهما.

إن مفهوم المستقبل ـ الماضي يمنع من جهة أن نتناول الأصالة كواقع ملموس، كصفة قائمة في الأعمال والأفكار، ومن جهة ثانية أن نصف الواقع الاجتماعي والفكري وصفاً مباشراً بدون وسائط. إن نقدنا لمفهوم الأصالة هو في العمق نقد للمنهج الوضعاني في الدراسات. لا الوصف المباشر العشوائي للمذاهب والمدارس الفكرية، ولا ردّها مباشرة إلى أصولها الاجتماعية بقادر على أن يمدنا بمقياس صحيح نقيم به ذلك الإنتاج تقييماً تاريخياً مطابقاً. ونظراً لأننا نجد الغرب في مبادىء وأصول كل التيارات الفكرية العربية الحديثة، أيام حكم الاستعمار وأيام الاستقلال والتبعية، فلا يمكن فصل الحكم على العرب عن الحكم على الغرب. فإذا لم يكن الدارس الغربي مستعداً لنقد ثقافته، أو إذا اقتنع أن الغرب غرب والشرق شرق أبد الآبدين، فإن أحكامه ستكون بالضرورة على مستوى الأدلوجة التي يقوم بتحليلها. لا ميزة له على القائل بها. هذا ما نلاحظه حالياً فيما يكتب عن الحركات الإسلامية. وأحكام الدارسين الغربيين تعود لتؤثر بدورها في الفكر العربي، فتشوش عليه نظرته إلى واقعه.

إن الهاجس النهاجي واضح في كل التحليلات السابقة، بل هو المقصود منها في نهاية الأمر، لأن الوضع الخاص بنا، والذي عبرنا عنه بمفهوم المستقبل ـ الماضي، يستلزم لكي يفهم على وجهه الحقيقي وتدرك أهميته الجوهرية، محاسبة مثنّاة، محاسبة الذات ومحاسبة الغرب. لا يجزي النقد الموجه إلى أحد الطرفين، وإلا بقينا في إطار الإزدواجية ـ إزدواجية الخطاب والحكم والوعي ـ التي سبق أن أشرنا إليها في الفصل الثاني.

يبرز مفهوم المستقبل ـ الماضي، أخيراً، ظاهرة منطقية في غاية الأهمية.

قلنا إن المجتمع العربي يعرف انفصاماً بين الواقع والوعي. تسير إذن علاقة التسبب والتحديد على مستويين اثنين: يخص أحدهما الظواهر المجتمعية والثاني المذاهب الفكرية (الأداليج). إن الوصف المباشر لا يفارق المستوى الأول، والتحليل الاجتماعي السكوني يصل مباشرة بين البنى الاجتماعية والأفكار فيجعلها مطابقة بالتعريف. أما النهج الذي اخترناه هنا، والذي هو اجتماعي ـ تاريخي، فإنه يقودنا حتماً إلى تمييز المستويين وبالتالي خطّيْ التحديد. فنسمّي الأول **واقعياً** والثاني

موضوعياً[35].

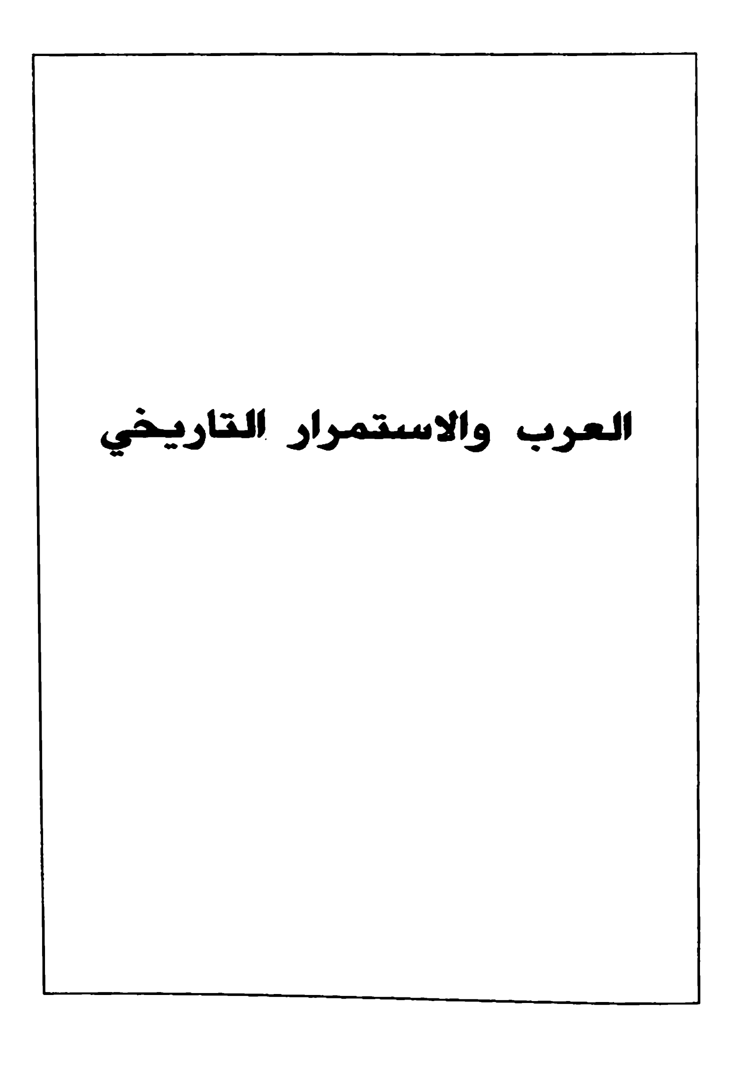
الموضوعي هو ما يتولد منطقياً عن معطيات سبق أن تولاها الفكر العربي، لا ما هو متعارف بالفعل في المجتمع، أي ما هو ملاحظ ملموس وبالتالي موروث عن الماضي. هذا الأمر، الموضوعي بتعبيرنا، الذي لم يتجسد بعد ولا يزال افتراضياً، ليس مع هذا مجرد وهم أو غلط إذا ما تذكرنا أن المجتمع العربي يسبِّق في فكره ووعيه المستقبل على الحاضر، ما يؤمل على ما يجرّب ويعاني. الواقع في تصور العرب ليس ما يعيشونه في الحاضر بل ما يستشرفونه من أحوال المستقبل.

هذا الواقع الذي هو موضوعي رغم أنه غير حاضر، ليس سوى عبارة أخرى عن مفهوم المستقبل ـ الماضي. وسنوظفه بخاصة في القسم الثالث من مؤلفنا هذا حينما نتعرض لمسألة السعي إلى لائحة معايير كونية يجمع كل البشر على التقيد بها[36].

* * *

(35) نشأ عن عدم فهم هذا التمييز كثير من الالتباس. قلت مرة ان أحسن وسيلة لتصور القضية هي النظر فيما يعنيه الاقتصاديون **بالتقادم**. توجد منتجات صناعية لا تزال صالحة لكنها لم تعد تجد في السوق من يشتريها لأنها أبدلت بأخرى متقدمة تكنولوجياً. كذلك الخط **الواقعي** هو خط العلاقات القائمة في مجتمع متخلف، فهي حقيقة ملموسة ذات فاعلية في إطار ذلك المجتمع. إلا أنها متجاوزة على المستوى النظري لأن مرجع النظر يوجد في مجتمع آخر يعتبر أكثر تقدماً. فتتعلّق الأفكار بذلك **المرجع** وليس بما يوحي به المجتمع المتخلف. كيف نسمي الخط الفكري المتولّد عن ذلك المرجع؟ لا يمكن أن نقول إنه وهمي، أو مثالي، أو طوباوي، بما أنه واقع في المجتمعات المتقدمة الحالية، وبما هو قائم في ذهن المصلحين أو الثوريين الذين يقودون الدول المتخلفة. اخترنا أن نطلق عليه اسم **موضوعي** للأسباب الموضحة أعلاه. عدم فهم هذا التمييز يؤدّي إلى عدم فهم الكتاب كله.

(36) هذه المسألة هي لبّ ما يسمّى اليوم بقضية حقوق الإنسان. عندها تقف كل دعوة للأصالة الثقافية.



العرب والاستمرار التاريخي

اتضح من خلال الفصول السابقة أن وعي الذات، في الأيديولوجيا العربية، إذا كان بالأساس وعياً للغرب، فهو كذلك وعي للماضي. إن تعريف الذات، بالنسبة للعرب، هو بالدرجة الأولى، تقرير استمرارية التاريخ القومي. بيد أن هذا الأمر لا يظهر ظهوراً تاماً كاملاً إلا في نهاية التطور الذي تتبعنا عقوده، حينما ينعدم الشعور العفوي المباشر بالذات، فيلجأ الناس مضطرين إلى الماضي ليؤكد لهم هويتهم، حين تعود الأصالة مجرد سعي يغذيه الحنين، فتصبح مرادفة للاستمرارية التاريخية: هويتنا هي ما خلفه لنا أسلافنا.

علينا أن نصف هذه المسيرة الفكرية الطويلة حيث يعود التاريخ أكثر فأكثر هو لبّ وعماد النقاش، فيفقد تبعاً لذلك ليونته ليتخذ صورة أقنوم يحمي متولّيه من التهديدات والأخطار.

نؤكد أن الحاجة إلى الاحتماء بالتاريخ لا تعمّ كل الأطراف في نفس الوقت. فالسياسي الليبرالي مثلاً، عندما يكون في قمة قوته ونفوذه، لا يعبأ بالماضي، وكذلك داعية التقنية أول ما يتسلّم مهامّ القيادة. المفتون بالتاريخ هو دائماً الشيخ. يهتمّ به ويستغل معطياته ليتقوى بها في بداية عمله، عندما يكون يقود المقاومة ضد المستعمر الغازي، ثم في مرحلة لاحقة عندما يتحالف، داخل الدولة القومية المقيتة في عينيه، مع كل من تحمّس لدعوة الأصالة من بورجوازيين مهزومين ومثقفين يائسين. يروق للسياسي الليبرالي ولداعية التقنية، قبل أن يتحققا بعد التجربة المرّة إن الزمن عنيد سميك وأن يندبا حالهما ويكشفا عن عورتهما أمام الملأ، أن يقولا عن أنفسهما ما قاله **ماو تسي تونغ** عن الشعب الصيني (صفحة بيضاء لم يجر عليها قلم القدر)، قبل

أن يعودا بعد الفشل إلى التاريخ لتبرير أعمالهما وتبرئة ذمتهما. وهكذا تحدد أحوال كل فئة نظرتها إلى الماضي. وينتج عن ذلك اختلاف في تمثل التاريخ وكتابته.

إن الكيفية التي تتمثل بها كل فئة الماضي والتي تساهم مساهمة فعالة في هيكلة وعيها، مرتبطة بداهة بطبيعة تلك الفئة الاجتماعية وبنوع الدولة التي تعيش في ظلها.

كل تاريخ مؤلف هو تاريخ منتقى تبعاً لدوافع معينة. الأخبار المروية لا تعدّ ولا تحدّ. فكيف يتجه المرء في دروبها الملتوية المنعرجة؟ لا يغوص المرء في هذا العصر أو ذاك اتفاقاً. فعلى الدارس إذن أن يلقي الأضواء على أسباب ذلك الانتقاء، على ما يخفيه من ميول وما يؤدي إليه من تحويرات وتشويهات.

لكن هذه العلاقة القائمة حالياً بين طبيعة فئة اجتماعية ونوعية كتاباتها التاريخية لا تمحو علاقة مماثلة يحملها التاريخ نفسه في طياته، والعلاقتان قد لا تتوافقان.

ويبقى سؤال أخير لا بد لنا من طرحه: هذه الاستمرارية التاريخية التي يؤكدها الوعي العربي بحماس يشتدّ بقدر ما يشعر بضياع ذاته وعجزه عن استعادتها على وجهها الأصيل، هل نكتفي بكشف الغطاء عنها أم نشارك بالفعل في صياغتها؟ وإذا كان تدخلنا أمراً لا مناص منه، فهو يعم التاريخ كله أم ينحصر في جزء منه؟

وهكذا نرى أن البحث عن الماضي يتبع خطوة خطوة البحث عن الذات. فهل لنا أن نستغرب إذا لاحظنا أن مفهومي الأصالة والاستمرارية سارا على خطين متوازيين؟

(1)

التاريخ الاعتباري

هذا الشكل من أشكال التأليف التاريخي هو الذي لا ينفكّ الوضعانيون، الغربيون والعرب، عن نقده، لأنه لا يخفي مقاصده التبريرية. يقول الدارس الفرنسي جان جوميي في بحثه عن تفسير **المنار** ان «التاريخ يخدم العقيدة. وبالفعل لا تتظاهر مدرسة عبده ورشيد رضا بأنها تترك التاريخ يفصح عن نفسه، بل تلزمه على أن يجيب على أسئلة راهنة. وإذا ما كان الجواب غير واضح، فإنها تتأوله وربما تختلقه. إنها لا تقرأ التاريخ. لا تفك رموزه وألغازه، بقدر ما تعيد صياغته».

وأنواع تلك الصياغة قليلة العدد في واقع الأمر، تعود كل واحدة منها في نهاية التحليل إلى مدى نضج المجتمع العربي ومستوى تداخله مع الغرب.

الرؤية **الأولى** هي تلك التي تؤكد وجود عصر ذهبي توازنت فيه بكيفية تامة المكونات الطبيعية والبشرية والإلهية الضرورية لحياة كل مجتمع، عصر عدالة وعظمة وحرية قام بدون أدنى ريب. لم يأت مصادفة، كالمعجزة التي لا يتوقعها أحد والتي يهددها باستمرار الشر والطمع والتهور، بل أتى في وقته وتوج تطوراً سابقاً ممهداً لها كالثمرة عندما تنضج أو الفتى عندما يبلغ. وإذا كان العصر الذهبي يظهر في وقته فإنه ينهار أيضاً في وقته انهياراً منتظراً مقبولاً. هذه نظرة دينية موافقة لما جاء في القرآن الكريم. أوليست الدنيا، كما يدل على ذلك اسمها، كلها انحطاط وانهيار؟ كثيراً ما يتكلم القرآن عن الكفار، عمّن جحدوا نعمة الله، عن الصم البكم الذين تولّوا عن الدعوة، كثيراً ما يروي أخبار مدن دمرت بالنار والكبريت أو دفنت في رمال الزوابع لكي يتحقق السامع أن كل إثم ارتكبه الفرد أو الجماعة يلقى جزاءه في الدنيا قبل الآخرة، لكن كثيراً ما يتكلم القرآن أيضاً على عهود كثيرة مليئة بالأمجاد والمفاخر

انتهت بكيفية طبيعية عادية، ضحية الزمن المتوالي. فهذا إسكندر ذو القرنين، ملك الدنيا بكاملها، أنجز كل ما تصور وأراد، ذهب إلى أطراف المعمور، من المشرق إلى المغرب، حبس ياجوج وماجوج وراء السد، وبعد كل هذه الأعمال الخارقة المذهلة غاب وكأنه لم يكن. ونجد في نهاية أخباره إشارة إلى يوم الحساب: «قال هذا رحمة من ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكّاء وكان وعد ربي حقاً». (**الكهف**، 83 إلى 98) وكذلك الأمر بالنسبة لسليمان الحكيم الذي كان نبياً وملكاً. أطاعه كل من الإنس والجن ومع ذلك لم يكتب لملكه الخلود. لا أحد من البشر يملك الأرض حقاً، إنما هو مستخلف عليها إلى حين، ثم يرث الله الأرض وهو خير الوارثين. لا حاجة للبحث عن أسباب حالات التفسخ والانحطاط. إنها من الطبيعة. نكتفي بوصفها وأخذ العبرة منها. إنها سنة الخالق في خلقه، لا مغير لسنته ولا رادّ لحكمه.

عزز على مرّ الأيام هذه الرؤية النظريات الكثيرة التي تقول إن التاريخ أدوار، من حكماء فارس إلى ابن خلدون مروراً بأبي حامد الغزالي، نظريات تدعي أنها لا تعدو ما توحي به الملاحظة والتجربة. فمثلاً مفهوم العصبية عند ابن خلدون، أي قوة تنشأ من تلاحم أعضاء القبيلة وتستنفد وتفنى مهما فعل المرء بعد ثلاثة أجيال يسمح في آخر الأمر بقبول كل ما تلده الأيام، مهما كان، والتكيف معه حتى ولو عاكس وفنّد كل أمانينا. غير خافٍ أن هذه الرؤية المتصفة بالواقعية والحكمة الغالبة على أعضاء فئة **الخاصّة** والمشبعة بالتالي بما تمتاز به هذه الفئة من التساهل في العقيدة، غريبة عن روح المأساة كما صورها اليونان. فهي لا تتمثلها ولا تدرك أبعادها كما دلّ على ذلك شرح ابن رشد على كتاب الشعر لأرسطو. كانت دائماً الرؤية التي يميل إليها عفوياً الفقهاء والحكام، وهي التي كانت سائدة عندما دهم الاستعمار البلاد العربية في نهاية القرن الماضي. فاستخدمها الشيخ للدفاع عن الكرامة القومية والسمعة الوطنية.

لكن بقدر ما يتسرب القنوط واليأس إلى النفس المنكسرة المهزومة تتراجع شيئاً فشيئاً تلك الرؤية أمام رؤية أخرى تصور التاريخ العربي الإسلامي بصورة الإخفاق والعجز. تكلّم النبي العربي في بيداء، ولم يصغ إليه أحد. «لقد طردوا وإلى الأبد أخاهم الوحيد الذي استيقظ ذات صباح وأطلعهم على حلم خارق غامض». هكذا يصف الأديب الجزائري كاتب ياسين في روايته **نجمة** (195) ما فعله أهل مكة مع

النبي معمماً صفة المكيّ على كل من تعصب للقديم وجحد الجديد في تاريخنا الطويل.

انكشفت لنا الحقيقة من خلال الرسالة المحمدية ثم غارت عنّا وهجرتنا، فغدا تاريخنا تاريخ غيبة لم تنته. تستثنى من هذا الحكم السلبي فترة معينة، تطول أو تقصر حسب ميول كل مؤلف ويسدل على الباقي ستار الخيانة الحالك. من الخونة؟ إنهم كثر: الأجانب أولاً وفي مقدمتهم اليهود الذين لعبوا منذ بداية السيرة المحمدية دور الحسود. «ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم بعد ما تبيّن لهم الحق». (**البقرة،** 109) الحسد هنا مفهوم عام، ميتافيزيقي أكثر منه نفساني. لم يتحقق ما بشروا به، فلا يريدون أن يروا ديناً جديداً ينجح حيث أخفق دينهم. يريدون أن يردوا الدعوة الجديدة إلى مستوى القديمة حتى تخفق بدورها. هنا تظهر شخصية عبدالله بن سبأ الغامضة والتي حيكت حولها الأساطير حتى عاد أنموذجاً لليساري المتشدد الذي يطالب بتحقيق كل آماله فوراً ويرى في الخيبة مبرراً للكفر. (انظر طه حسين، **علي وبنوه،** القاهرة 1952). يؤله ابن سبأ في شخص علي بن أبي طالب الجانب المأسوي، الذي لم يتحقق في سيرة النبي المظفرة، فيدفعه دفعاً إلى الهزيمة كما لو كانت هالة مجد واكتمال. الإسلام، من هذا المنظور، هو الوعد، الدائم الأبدي، الذي عرض على اليهود فأنكروه عمداً وإصراراً. ينبغي إذن أن يتحقق هذه المرة فوراً على أرض العرب. وإذا ما أوشك على الإخفاق فالأفضل الموت حتى ولو كان حرقاً على يد ذلك الذي خانه الجميع. كم ذاقوا من مرارة الإحباط واليأس أولئك الذين صاحوا بأعلى صوتهم ولهيب النار الموقدة يحيط بهم: «إنك إله، يا علي، إذ تعذبنا بالنار ولا يعذب بالنار إلا خالق النار».

هل هناك عوامل أجنبية أخرى أدّت إلى التنكر لرسالة الإسلام الحقة؟ المسيحية والتصوف وهما في نظر محمد عبده وزكي مبارك وغيرهما ثمرتان لبذرة واحدة: ألا وهي اليأس والقنوط من رحمة الله (عبده، **رسالة التوحيد،** ص 80؛ زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**). كلما أشرفت البشرية على إحدى الكوارث إلا ورأينا المسيحية مستعدّة لاستغلال الموقف وجرّ الإنسان نحو الاستسلام واليأس. وكالغراب، يتعقب الضمير المسيحي (ضمير الابن المصلوب إذ يقول لأبيه لماذا خذلتني) آثار المسلمين وفي كل وقفة يمتحنون فيها، تحت أسوار القسطنطينية، عند احتلال

القدس أو طليطلة، عند خراب بغداد أو غزو مصر، ينقض على الروح الإسلامية المجهدة ويستدرجها إلى طريق الاستسلام والطمأنينة الخادع، راحة الفناء والموت. إن المسلم، إذا لم يكن في قمة النصر والغلبة، يسقط في روحانية مسمومة يبثها دين المسيح المصلوب، لحظة بعد أخرى، بصوت شخصيات قرآنية مبهمة كصاحب موسى، السائح الهائم، المحرّر من كل شريعة: «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدننا علماً». (**الكهف**، 65). غريب حقاً أن لا يرى المسيحي من الإسلام إلا إسلاماً **تمسّح** بفعل المصائب!.

بيد أن المصائب لم تأت كلها من الخارج. وجدت جراثيم قاتلة في المجتمع الجاهلي لم تتمكن دعوة الرسول من اجتثاثها. سبق أن حذر القرآن العرب البدو من أن يصفوا أنفسهم بالإيمان بعد إسلامهم. ثم زادت الفجوة بين الإسلام والإيمان الحق بعد أن انشغل العرب بالغزو والمال والسلطة، فلم تتح لهم الفرصة ليتشبعوا بأخلاق جديدة عليهم.

ونرى، في نطاق هذه النظرية، أن الإسلام لم يتجسد قط في هذه الأرض إلا إبان الرسالة فقط. يقول الحديث الشريف إنه ولد يتيماً وسيعود يتيماً. وإذا بنا نراه هنا طول تاريخه يتيماً، مهجوراً وغير مفهوم لدى أبنائه.

هذه رؤية إلى الماضي تروق للأدباء والشعراء، إلا أن أعداداً متزايدة من العناصر الشابة النشيطة في المجتمع الجديد تتضايق منها. فترفضها وتستبدلها بتأويلات اقتصادية تغطي على اليأس الكامن فيها. نسمعهم يقولون: لم يُؤت الإسلام من جهل أهله ولا من غدر الأعداء وإنما خانته الظروف، المصادفة التي تحمل قناع الضرورة الاقتصادية. الأسباب، العوامل الخفية وراء عهود العز وعهود الذل؟ طريق الحرير ثم طريق التوابل ثم طريق الذهب. كل عهد زاهر في تاريخنا الطويل المتقلب يتلخص سرّه في رحلة بين مرفأين، فلم تكن ملحمة الإسلام سوى نشيد الوسطاء. قد يشذ عهد الرسالة عن القاعدة العامة فلا يندرج كلياً في تجارة القوافل بين اليمن والشام، لكن، بالمقابل، سرّ عهد المأمون مضمن كاملاً في حمولات الحرير والتوابل المجلوبة من بلاد نائية غير معروفة على وجه الدقة، والمكدسة في فنادق سمرقند وخزائن البصرة، كما أن قوة الظاهر بيبرس كامنة في ملاحة البحر الأحمر والمحيط الهادي، وعظمة الموحدين في الغرب الإسلامي لا تمثل سوى الوجه الإنساني لذلك

السيل المتواصل من تبر السودان الذي كان يسك في مراكش ثم يصب في شرايين الاقتصاد الغربي عبر موانىء إيطاليا والجزيرة الإيبرية[37].

سرّ عظمة الإسلام؟ طريقٌ عامرة. سرّ انحطاطه؟ طريق مهجورة. وبهذه الوسيلة تنقذ العقيدة وتستقل عن تقلبات الدهر. فتبقى هي هي، أيام اليمن وأيام الشؤم. يفصل السلطان عن الإسلام الذي لا يمسه أبداً الفساد، علا شأن المسلمين أو انحط.

ثلاث رؤيات، تسود كل واحدة مرحلة معينة من مراحل تطورنا الاجتماعي، ولا نزال نراها قائمة بيننا حسب ما تمليه حاجة كل فئة اجتماعية. لا نقول مع المستشرقين الأنجلوساكسونيين، إنها بالضرورة مناقضة للحقيقة الموضوعية. متى وأين تقيدت النظرية بالأخبار الثابتة؟ هذه، في واقع الأمر، ثلاث قراءات لتاريخ تمّ وانتهى، تهمل ترابط الوقائع كما يثبتها النقد التاريخي، وتقفز مباشرة إلى الخلاصات فتطوعها لتجيب على الهموم والتساؤلات الراهنة. مثل هذه العمليات التأويلية توجد باستمرار في كل مجتمع وفي كل عصر، لا ميزة للعرب في ذلك. إن مطالب الدولة الاستعمارية، ثم الليبرالية، ثم القومية، هي التي تفرض على المثقفين، هذه القراءات والتأويلات ـ وهذا ما تعنيه عند المختصين كلمة **أسطوغرافيا**. لا يمكن أن نفهم المقصود من كل تأويل إلا بالعودة إلى مستلزمات كل دولة. قد تبدو الرؤية الأخيرة أكثر التصاقاً بالوقائع التاريخية، ومع ذلك إنها أيضاً وليدة المتطلبات الراهنة، متطلبات الدولة القومية. المطلوب في كل الأحوال هو أن ينقذ وعد **الرسالة** الخالدة، أن لا تُمس العقيدة بانحطاط المجتمع، ورأينا كيف قامت بهذه المهمة كل واحدة من الرؤيات الثلاث. لم تنف الواقع كما يثبته استقصاء الباحثين وإنما اكتفت بتجسيده في ماديته. يمكن لأي شخص، عربياً كان أو أجنبياً، أن يدرس الإسلام المتأخر دراسة نقدية معتمداً على الوقائع والأرقام، ذاك الإسلام الذي خانه أهله أو شوهه الدخلاء أو فقد بغتة وبدون سابق إنذار مقوماته المادية، إلا أنه تاريخ بدون مغزى ولا أهمية، عقيم أقحل حالك، فلا يؤثر بأي حال على رؤية المسلم لنفسه وماضيه وان تأسف لما حصل فيه كما يأسف الناظر لأزهار تذوي سريعاً بعد ربيع لم يعمّر.

---

(37) انظر في شأن هذه التأولايت موريس لومبار، **الإسلام في عهد السطوة** (باريس 1971). جورج حوراني، **العرب والملاحة في المحيط الهندي** (القاهرة 1959). المقصود هنا ليس ما يقوله بالضبط الباحثون، بل ما يتأوله من أقوالهم المنظرون مع كثير من التبسيط والتحوير.

وفوق هذا، ليست الرؤيات المذكورة عفوية، بل لها اتصال وثيق بالتاريخ التي تقوم بالنظر فيه. إن فكرة عهد ذهبي لا ينفك يبتعد عنا بمحض توالي الأيام هي من صميم الدعوة الإسلامية. أو لم يذكر القرآن أن الساعة أصبحت قاب قوسين أو أدنى وأن المهلة قد ضاقت على الناس قبل يوم الحشر والحساب؟ نجد عند ابن قتيبة، عند الحسن البصري، عند علي بن أبي طالب، في كل صفحة من صفحات التراث الإسلامي مهما كان قريباً من بداية الدعوة، إحساساً قوياً ملازماً بأن السماء تتباعد باستمرار عن الأرض. لا أحد يتكلم أبداً عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف، بل الجميع يدعو إلى الإصلاح والاحياء، العودة إلى حال ماضية، انطلاقاً من النبي نفسه الذي لم يدع أنه أتى بشيء منكر بل أكدّ أنه بعث ليحيي دين إبراهيم ونوح ومن جاء بعدهما من الأنبياء والرسل.

كذلك نسبة المصائب التي حلّت بالإسلام إلى مؤامرة حاكها اليهود المندسون في الدعوة تعود إلى نشأة الفرق، ومن المحتمل جدّاً أن تكون قد استغلت إبان الثورة على الخليفة عثمان الذي كثيراً ما كان يستفتي كعب الأحبار في تأويل غوامض الحديث. لا شك كذلك أن الدعاية الشعوبية التي قام بها الفرس والروم القريبو العهد بالإسلام استغلت التناقض بين عادات البدو الجاهلية وأخلاق الرسول. فالنقد التاريخي، إذا كان يمارس في ميدان ضيق، في الدقائق والجزئيات، لا يمكن أن يؤكد أو ينفي أياً من التأويلات المذكورة التي تسبق في الواقع كل بحث واستقصاء، ولا تتأثر في الغالب بنتائجه.

وصفنا ثلاث قراءات للماضي الإسلامي، ليست في ذاتها حقاً أو باطلاً، وإنما نشأت عن فهم معين للغرب، عن جدال معه، وبالتالي تهدف إلى نوع معين من العمل والنشاط. ليس من قبيل الصدفة إذا رأيناها كلها تستشرف المستقبل وتبرىء العقيدة الإسلامية من الإدانات التي تعرضت لها فتعيد إليها براءة المولود. وبالفعل، إذا كان الانحطاط من طبيعة الأشياء، لا يدل على أي خرق لنواميس الكون، فإن الانبعاث هو أيضاً طبيعي ولا يتوقف على أي إذن خاص. آمالنا كلها قابلة للتحقيق وكل الوسائل التي نختارها لذلك الغرض مشروعة. وفي السياق نفسه إذا صحّ أن الإسلام قد خانه أهله باستمرار فلا وجود عندئذ لإجماع حول أي من التقاليد التي انحدرت إلينا من الماضي. لا شيء يمنعنا من إصلاح شؤوننا بالوسائل التي نراها

ناجعة. كل شيء إذن متاح لنا في ميادين السياسة والاقتصاد، حسب ما تريده الأمة (يمكن تأويل المذهب الظاهري على هذا الأساس، لذا تعلق به، وبابن حزم خاصة، أقطاب مدرسة **المنار**). وأخيراً، إذا كانت التجارة وحدها هي سبب قيام ثم انهيار الدول العظيمة، عماد قوة السلاطين ثم أصل ضعفهم، دون أن يكون للعقيدة دخل في ذلك، فلا حق لأحد أن يراقب العمل الهادف للإصلاح. كل نشاط إذن، ماضياً وحاضراً، محكوم بنتائجه. وليس لأحد أن يقول: «لتهلك الدولة إذا لم تبن شأنها على طهارة القلوب!».

ليس الغرض من هذه التأويلات استحضار الماضي على حاله وتطهيره من التشويهات، وإنما الغرض هو تمهيد طرق المستقبل. لا يدل ذلك على عجز عن ممارسة مناهج البحث النقدي ولا على ضعف في النفوس يستدرك بخرافات الوعظ والتبشير.

وماذا نقول في نهاية التحليل عن الاستمرارية التاريخية؟

لم نعدُ في هذه المرحلة إثبات ما يقوله كل من الشيخ والزعيم الليبرالي وداعية التقنية عن التاريخ القومي. ومع أننا لا زلنا في بداية التقصّي نستطيع أن نؤكد من الآن بأن كل واحد منهم لا يتصور الاستمرارية إلا من خلال الانقطاع واللاّتواصل. كل واحد يميز بين تاريخ حق وآخر باطل، يتولّى الأول ويتنكر للثاني. أولا يساهم هكذا في التشكيك في حقيقة الاستمرار، ذلك الاستمرار الذي لا يلبث أن يؤكده الجميع بعنف متزايد مع مرور الأيام ومع توطيد قواعد الدولة القومية؟!

* * *

(2)

التاريخ الأقنوم

ننتقل من التاريخ الاعتباري إلى التاريخ الأقنوم كما ينتقل المرء من الثقة إلى اليأس بمقدار ما يواجه المجتمع العربي الفشل بعد الآخر في ملاحقة الغير ومحاولة إدراكه مستواه.

إن كل رؤية من تلك التي وصفناها في الفصل السابق تطابق المرحلة المتفائلة من حالات الوعي الثلاث (الدينية والليبرالية والتقنوية). أما عندما تتّجه المرحلة نحو التفسخ والانحلال فإن رؤيتها للتاريخ تتغير بالضرورة والاستتباع.

لم يعد الأمر يتعلق بنظم فكرية مجردة تنزع إلى تفسير المسار التاريخي، بل نجد أنفسنا أمام صور أيقونية، تتجسد فيها حقيقة وحصيلة مجموع التاريخ وتهدف إلى أن تعير الروح مركز ثقل وتوازن. وهذه الصور الأصنام هي بالتوالي العقيدة الدينية ثم الثقافة الأدبية ثم اللغة العربية.

1 ـ الماضي يتجسد كله في العقيدة

يدرك الشيخ أن نفوذه يقل يوماً بعد يوم داخل الدولة الليبرالية، فيكون أول من يبادر إلى اختزال كل ماضي العرب في عملية تحرير العقيدة، مما يعطيه الحق في القول: أنا الوارث الحق والوحيد للتراث لأني الحافظ المؤتمن على العقيدة. إلا أن سند الشيخ هو من اختياره هو، فيصح لغيره أن يختار سنداً آخر أكثر ملاءمة لمصالحه وأغراضه.

إن إسلام ما بعد الغزو الاستعماري، المغلوب الحزين، مجبور على أن يغير نظرته إلى نفسه حتى وإن كان الفرد المسلم، الخاضع لحكم الأجنبي الدخيل، يشعر

تلقائياً شعوراً ساذجاً وزائفاً أنه وفي لإسلام السلف. كل إحياء يأتي حتماً بعد نسيان.

ينطوي فكر الشيخ نفسه على خطين متعارضين داخل التراث الذي يتولاه: خط المائلين إلى التساهل النازعين إلى زخارف الدنيا، وخط أصحاب التقوى والورع الذين يطمحون إلى تجسيد مثل أعلى أعلن منذ بداية الوحي لكن قلما طبق في حياة الأفراد. تفترق النزعتان، نحو الأعلى ونحو الأسفل، انطلاقاً من واقع قائم يراه الشيخ كعبارة متجددة لنفس التحدي على توالي الحقب. فيتمثل كل الماضي في شكل مناظرات متعاقبة: عمر بن عبد العزيز والقدرية، ابن حنبل والمعتزلة، ابن تيمية والفلاسفة، الأفغاني والدهرية، سلفية اليوم ودعاة التفرنج. واضح أن مثل هذه المقابلات لا يمكن أن تنجو من الخلل. نلاحظ مثلاً أن أبا الحسن الأشعري لا يندمج في مثل هذه النمذجة، إذ يستلزم بالعكس نظرة تأليفية كما يفعل بعض الدارسين (انظر هنري لاوست، م.سا.) لكن ما ينبغي أن نلاحظه في تصور الشيخ هو أن العضو الأصيل في الثنائيات التي يقترحها، متأثر إلى حدّ ما، وإن لم يعترف هو بذلك، بأقوال العضو غير الأصيل في الثنائية السابقة. يضاف إلى هذا عدم وجود عنصر ثابت واضح بديهي يمكن اعتباره قاعدة ومادة تلك الاستمرارية المعلنة. العقيدة كلام أولا (قرآن، حديث، أخبار) والكلام ألفاظ جامدة لا بد من تحريكها، أي قراءتها وفهمها وتفسيرها ولا إجماع في شيء من هذا. والعقيدة عمل ثانياً والعمل إشارة لا بد من توضيحها حتى وإن وصلت إلينا عبر نقل متواتر. وفي شأنها أيضاً اختلاف. حتى ولو سلمنا مسبقاً بوجود استمرارية تاريخية فإنها ليست بالتأكيد حيث يتصورها الشيخ.

التجديد عملية ملازمة للإسلام منذ نشأته. كانت دعوة المعتزلة، مثلاً، في عهد المأمون محاولة جريئة لتزويد الامبراطورية العباسية، الواسعة الأطراف المتعددة الأجناس، بعقيدة تستطيع أن توحد روحياً وفكرياً جماعات تختلف أرومة ولغة وثقافة. لم يكن في الإمكان تحقيق الوحدة المرجوة بالإكراه، فوجب مزج ثقافات الأمم المتواجدة في الخلافة والأكثر تقدماً، أي الروم والفرس والعرب. وهذا ما فعله بالضبط كاتب مقتدر مثل الجاحظ رغم ما يبدو على أعماله من تشتت وعدم انسجام. اعتمد المقياس الوحيد المقبول لدى الجميع أي العقل التجريدي. وهنا تكمن اعتزاليته. أخفقت في نهاية الأمر التجربة الاعتزالية لأنها لم توفق إلى التأليف الحقيقي بين مسلّماتها المتعارضة وهو إخفاق بات واضحاً منذ العقود الأخيرة من القرن الثالث هـ

عند متكلم نبيه كأبي علي الجبائي، إستاذ أبي الحسن الأشعري. كان تأويل المعتزلة موضوعياً عقيدة مبتكرة، وإن ظن أصحابها أنهم لا يعدون التعبير عن إسلام الأوائل، إسلام العقل والفطرة. فواجهه ابن حنبل بتأويل آخر أطلق عليه اسم عقيدة السلف وهو أيضاً مستجد وإن لم يكن إلا من جهة أنه كان يكافح خطراً لم يسبق أن كافحه الأسلاف. ارتكزت عقيدة ابن حنبل على شخص النبي، ومن هنا جاءت تلك الأهمية لجمع الأخبار حتى يسند كل حكم إلى حديث أو سنة. لذا قيل خبر ضعيف أفضل من رأي حصيف. فبات شخص النبي يجسد في آن الرسالة أو الأمر الإلهي ثم المثل الأعلى لسلوك البشر، وأخيراً الوسيلة الوحيدة لاتصال المخلوق بخالقه. هذه رؤية متكاملة للعالم، إشكالية دينية، عبارة عن واقع الإنسان، متميزة وخاصة بابن حنبل ومدرسته. فهي متأصلة في الزمن الذي عاش فيه ومستقلة بالتالي عما سبقها أو تلاها من المذاهب. ليست عقيدة انتزعت على حالها من الماضي ونفخت فيها الحياة، بل هي عقيدة تولدت عن زمن ابن حنبل ثم أسندت إلى الماضي وسحبت عليه. تلتها مذاهب أخرى، كالأشعرية والظاهرية والغزالية وحنبلية ابن تيمية، شأنها جميعاً شأن الحنبلية الأولى. رغم ما تدعيه فانها قامت بتجديد الرؤية والإشكالية والعبارة، استجابة لمتطلبات خاصة بكل عصر. لا شك أننا نستطيع أن نبحث في كل هذه المذاهب على العنصر الثابت رغم اختلاف العبارات المتوالية، العنصر الذي يمثل بالنسبة للجميع ما يجب الحفاظ عليه بأية وسيلة. وهذا ما حاول الكشف عنه ابن تيمية في كتابه الجامع **منهاج السنة**. لكن حتى باعتبار نجاح المحاولة يكون الكلام بالضرورة على استمرارية مستخرجة، مستحصلة بعد تحليل وتأويل لا استمرارية مباشرة، موضوعة مسبقاً، تلك التي يطمئن إليها بكل سذاجة ضمير الشيخ. ولهذا السبب بالذات لا يمكن أن يوجد خط واحد تحل فيه استمرارية التاريخ الإسلامي.

إن عقيدة أهل السنة نفسها تؤكد ذلك التنوع. ماذا تقول كتب الملل والنحل، كتب ابن حزم، الأشعري، البغدادي، الشهرستاني؟ لا تعرض علينا مقالات، فلسفية أو كلامية أو فقهية، محددة بتواريخ مضبوطة، قيلت ثم أهملت ونسيت، إنها بالعكس تقدم لنا حصيلة جميع الأقوال المحتملة، التي قيلت فعلاً في الماضي والتي قد يتم إيرادها في الحاضر والمستقبل، في كل مسألة، حتى يكون لدينا «فيصل التفرقة» بين ما يوافق وما يخالف السنة. وفي هذه الحال يمكن القول ان تلك الكتب لا تمنع

أحداً، حتى في زمننا هذا، من أن يختار لنفسه قولاً ويجد بين مواقف الأسلاف ما يبرر به اختياره الحالي.

وهكذا يستطيع الليبرالي، رجل العقل التجريدي، أن يعيد الاعتبار لذلك الخط الموازي لما سمي بخط السلف والذي يمثل في عين الشيخ دور المشاغب، تلميذ إبليس المحجاج الذي تجرأ على خالقه وطالبه بتعليل أعماله: «قال ما منعك ألّا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين». (**الأعراف**، 12). يرى الرجل الليبرالي في المعتزلة وفي الفلاسفة أنصار العقل والنزعة الإنسانية، لا أولياء الشيطان. أما البورجوازي الصغير، التواق إلى تحقيق العدالة، فإنه من جهته يميل إلى الشيعة ويرى فيهم الحزب الذي لم يرض بأن ينسى وعد الله فصاح بدافع الغيرة: «لتهلك الدولة إن هي أسست على الكفر والجور!» وحتى الفرق الغالية الضالّة فإنها تجد من يعيد إليها الاعتبار ويرفع من جديد أعلام دعوتها. يتعرف الناس أكثر فأكثر على أدب الخوارج ومناقب شهدائهم، فيتعلق قلبهم بهم، بشغفهم بالحرية الفردية وحكم الشورى ويسعدهم أن يجدوا في تراثهم القومي ما يقوي ميولهم الشخصية. وهذه الحركة الأخيرة، النشيطة في بعض البلاد العربية، شبيهة إلى حدّ بتلك التي حصلت في أوروبا وأعادت الاعتبار إلى الجماعات الطوباوية المتطرفة التي ظهرت في القرنين 15 و 16 م والتي رفضت في نفس الوقت فلسفة الكنيسة والدعوة العلمانية.

كل هذه التأويلات، على اختلافها وتفاوت تأثيرها في المجتمع، هي في الحقيقة من طينة واحدة. تحظى السنّة بعطف الأغلبية لأنها تسعى إلى التوازن الاجتماعي وإلى تكريس وحدة الأمة، في حين أن الاعتزال يبدو ذا طابع بورجوازي فلا يجذب إليه إلا أقلية مثقفة. إذا كان الشيخ اليوم يتعصب أكثر فأكثر لموقف السنة التقليدي، وهو تطور جديد، كما رأينا ذلك عند عرضنا لأفكار محمد عبده، فإن ذلك لا يعطي للسنة أية ميزة خاصة. إنها مجرد تأويل بين تأويلات عدّة كلها واردة وكلها قادرة على أن تجد في التراث مبررات ودلائل. تسود اليوم، كما سادت بالأمس، لأسباب تعود إلى بنية المجتمع لا إلى ما تدعيه من اتصال السند. أما التأويل العقلاني الاعتزالي فإنه لم يكن أسعد حظاً في التاريخ الحديث منه في القرن 3 هـ. ما كاد ينتشر ويحشد الأتباع، تحت قيادة مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين في فترة ما بين الحربين، حتى خانه الاقتصاد والمجتمع، تماماً كما حصل له في عهد المأمون

العباسي، فضعفت جاذبيته. عكس ما يمكن التنبؤ به بالنسبة لفرق الغلاة التي يزيد الاهتمام بها بين صفوف الأقليات وجماعات المحرومين والمهجورين. مع مرّ الأيام سيزيد بلا شك الميل إلى مواقفهم المتطرفة وسلوكهم الشاذ. سيدرسها الباحثون ويتمثلها الأدباء والمترسلون، دون أن يصبح أبداً هذا الاتجاه المتطرف في أي بلد عربي عقيدة رسمية.

إن الإسلام، بصفته عقيدة، لا يتمثل في خط استمرار واحد. إن ما يؤكده الشيخ اليوم، ويبالغ بتأكيده داخل الدولة القومية، من اتصال السند، معتمداً على ما تعيره إياه جموع العامة من قوة خادعة، ليس سوى اجتهاد وتأويل، مثله مثل سائر الاجتهادات والتأويلات. أقل ما يمكن القول أنه يدرك من الخلف بالاستنتاج المنطقي، لا كما يدعيه صاحبه إدراكاً مباشراً، ذوقاً وبداهةً.

وهكذا يتضح أن العقيدة الدينية، التي كان يفترض فيها أن تبرز أصالتنا واستمرارية ذاتنا عبر أطوار الزمن، تنحل، رغم جهود الشيخ، في الاختيارات التي يمليها علينا وضعنا الراهن. إننا جميعاً أبناء اليوم، ليس بيننا من يستطيع أن يقول بحق إنه الابن البكر، الوارث الأوحد لما تركه لنا الأسلاف من تراث فكري وروحي. التراث في متناول الجميع، كل واحد منا يغرف منه ما يحفظ به توازنه ويقوي عزيمته لكي يعمل وينجز في الظروف المحيطة به[38].

2 ـ الروح في حمى الثقافة

إن الشيخ ضحية إهمال طويل والليبرالي بعد فشله القريب يعكفان في نطاق الدولة القومية المعادية لهما على دراسة الآداب القديمة ويجعلان منها شغلهما الشاغل. فترتفع باسم هذه الدراسات راية الثقافة القومية. المقصود من الثقافة في هذا الإطار هو الجانب غير الديني من التراث، أي ما يسمى الأدب بالمعنى الضيق المتكون أساساً من الشعر والنثر الفني والأمثال والمواعظ والحكم. مداره هو وصف حياة البدو: اللغة وما فيها من غريب، المعاش، الأخلاق، المحيط الطبيعي بما فيه من أنواء وحيوان ونبات، الأيام، الأنساب. إنه وصف كامل للمجتمع الجاهلي يقوم به

(38) هذا حكم نظري يفند دعوة الخصم، لكنه لا يصمد إزاء قوة الدولة وأدلوجتها الرسمية وهنا يكمن الخطر على الفكر أولاً وعلى الوحدة القومية ثانياً.

أعضاء مجتمع فارق منذ زمن طويل الحياة البدوية. إذا رجعنا إلى ابن قتيبة مثلاً وكتابه **أدب الكاتب** ورأينا كيف يعرف في مقدمته «العلوم العربية»، مقابل العلوم الدخيلة، فإننا ندرك في الحين أن التعريف يشبه إلى حدّ كبير ما يقوم به اليوم علماء **الأثنوغرافيا**. نلاحظ تشابهاً في طرق البحث والتقصي، في الوصف، في التصنيف المنهجي، في التقابل بين مختلف العناصر المكونة للمجتمع. ما هي خصائص تلك الثقافة التي تمثل حسب أنصار الثقافة القومية محور تراثنا؟

أولاً إنها ثقافة متعالية منفصلة عن المجتمع الذي يتبنّاها، وإن لم يشعر بذلك عرب اليوم واعتقدوا أنهم يمسكون بوساطتها جوهر ذاتهم الخالدة. ونراهم لا يدركون في نفس الوقت أن صفة التعالي والانفصال ملازمة لها، قائمة حتى بالنسبة لمن كان قريباً جدّاً في الزمن والمكان من ينابيعها. إن المجتمع البدوي الذي كدّ الأدباء القدامى في وصفه وتشريحه، بل أوقفوا حياتهم على إنقاذ كل شذراته من الضياع، لم يكن أبداً وطن اللغويين والنحاة والشعراء الذين درسوه طول حياتهم. لا الجاحظ ولا أبو الفرج الأصفهاني ولا ابن عبد ربه عاشوا في الصحراء بين الإبل، ومن أتيح له التجول في بلاد العرب والعيش تحت الخيام بعض الحين لم يعتبروا لذلك أكثر اتقاناً للهجات البدو (انظر يوهان **فوك**، **عربية**، ف، 1955، ص 138 وما يليها). هذا الواقع الذي يشعر به شعوراً غامضاً كل من فتح كتب الأدب القديمة هو الذي دفع المستشرق النمساوي ـ الأميركي غوستاف **فون غرونباوم** إلى القول: «إن النمط الإنساني الممثل في شخص **بريكليس** ومن عاصره يصلح لأن يكون مثلاً أعلى يقتدي به من يأتي بعده في مجال الأخلاق والسلوك، أما العربي البدوي فكان يستحيل أن يلعب نفس الدور». (**إسلام العصر الوسيط**، باريس 1962، ص 3). وبالفعل قد يندهش المرء إذ يرى مجتمعاً حضرياً تجارياً يختار ليعبر عما يختلج في نفسه عبارات أدبية مأخوذة من مجتمع قبلي بدوي. لكننا نكتفي نحن هنا بتسجيل هذا الواقع دون التعليق عليه.

ثانياً إنها ثقافة مجتمع مندثر حتى وإن كان لا يزال موجوداً في مكان ما إذ حكمه أنه مات وانقضى شأنه مع ظهور الإسلام. لذا تبدو لمن يدرسها كنظيمة فكرية مقفلة يمكن حصرها في عدد محدود من الأنساق: اللغة، النحو، الصرف، العروض، وهي أنساق متناظرة متناسبة فيما بينها كما كشف عن ذلك الخليل بن أحمد

الفراهيدي الذي نسجت حول شخصيته أساطير كثيرة.

يعتقد الأستاذ ريجس **بلاشير** أن اللغة العربية تلائم أكثر من سائر اللغات المنهج البنيوي الذي شغف به مؤخراً الباحثون. ولا غرابة في ذلك إذا تذكرنا أنها منذ البداية درست من الخارج بعد أن جمدت منذ أحقاب ولم يعد يجري عليها أي تغيير أو تجديد. فأمكنت قولبتها قولبة تامة إلى درجة أن ما كان محتملاً فقط، من جهة الاشتقاق والعروض، ولم يستعمله أحد من قبل، تجسد في ألفاظ وأشعار اختلقها اللغويون بالضبط لإثبات حقيقة النسق.

ثالثاً إنها، نتيجة الصفة السالفة، ثقافة انتفاعية. اعتبرت من البداية كوسيلة كسب وعيش. لقد قيل مراراً ان الأدب العربي هو من إنتاج **الكتّاب**، أولئك الموظفين الذين كانوا في خدمة طبقة ارستقراطية عربية أو مستعربة. لكن لا أحد استخلص كل ما يستتبع هذا الأمر من نتائج. كانت الطبقة الحاكمة كلها، سادةً وأتباعاً، تعيش في جو عام وشامل من البطالة، لا تعرف أدنى شيء عن دائرة الإنتاج إذ مواردها الأساسية كانت تأتيها من الرسوم المفروضة على التجارة، من غنائم الحرب ومن الريع العقاري. فأصبحت الثقافة العربية في هذه الظروف مادّة ووسيلة للمنافسة بين الكتّاب، خدام النخبة الحاكمة. ثم مع مرور الأيام وتفكك أوصال الخلافة بقدر ما كانت وسائل الكسب الأخرى تضمحل وتقلّ كان الأدب يمثل الوسيلة الوحيدة للامتياز وبالتالي لضمان العيش. في عهد ابن قتيبة كان على الكاتب (أمين السرّ) أن يلمّ بمعارف متنوعة (رياضية، جغرافية، زراعية، سيما إذا كان يعمل في ديوان الخراج)، أما في القرنين 7 و 8 فقد أصبحت معرفة الغريب، أي رواسب المجتمع البدوي، كافية. لا يمكن تفسير انحطاط فن **المقامة** إلا في هذا الإطار. يدور أدب الحريري في حلقة مقفلة، ينشأ بين الكتاب ويعود إليهم، هم المبدعون وهم المستهلكون. يحتاجون إلى مادّة لغوية، فيسهل عليهم الحريري استظهارها بوصف مشاهد قصيرة وظريفة يستمتع بها القارىء ويحفظها عن ظهر قلب. يستطيع دارس أدب الحريري أن يربط مباشرة أسلوبه بالدوافع الاجتماعية دون أي اعتبار لشخصية المؤلف، كما لو كانت اللغة الخاصة به مجرد انعكاس لحاجة فئة معينة من المجتمع.

رابعاً انها ثقافة استلذاذ واستمتاع. في هذه الصفة تختزل كل الخصائص

الأخرى فلا بد من فهمها لإدراك دور الثقافة في مجتمعنا ماضياً وحاضراً. إن قيمة تلك الثقافة ليست فيها بل في الإنسان الذي يخدمها ويستخدمها في آن، هو الذي يجعل منها مأوى ذاته وحمى روحه.

كان الشاعر الأندلسي أبو عامر بن شهيد صاحب رسالة **التوابع والزوابع** (بيروت 1951) يعيش في قرطبة القرن 5 هـ رفقة أقران له مترفين خاملين مثله. يسكن قصوراً فاخرة منمقة، ينعم بطعام لذيذ ممتاز، يخترق كل يوم رياضاً من الزهور العاطرة. ومع كل هذا كانت روحه مستقرة في مكان بعيد حيث النساء السمراوات المثخنات يحلمن بماءٍ ونخيل وبمفارقة أرض الرمال والأشعة المحرقة. لم يكن يُعنى بأمطار الأندلس بل ينفعل في حلم الخيال لعاصفة رملية تهبّ هناك في عالم ناءٍ لم يره قط. لا يعبأ لذكاء أو فطنة أو خفة روح، وهي الصفات التي كان يتحلى بها، بل لا يثير إعجابه إلا الشدة والحزم وكلام جزل ثقيل الوقع ينم عن حياة كلها قنص ونهب. ما الداعي لهذا الميل الغريب؟ أهو عجز في خيال ابن شهيد، أم عقم في اللغة أم تهور كثيراً ما يغلب على المترفين من أبناء الخاصة؟

الواقع هو أن الثقافة التي ما انفك يتعرض لها هي في مجملها ما نسميه اليوم **فولكلور**، أي آداب مجتمع ذهب واندثر يرثه مجتمع حي فيحافظ عليه بل يحنطه لكي يتمثله ويتسلّى به. إننا نرى اليوم ملايين المشاهدين **لأفلام الوسترن**، من أبناء أميركا الشمالية وغيرها، ينفعلون لرؤية جواد يطوي الأرض طياً، تحيط به صخور منحوتة ويتبعه سحاب من الغبار المتناثر، في حين أن لا شيء يثيرهم في الآلات الميكانيكية التي يستعملونها كل يوم. يستحسنون في تلك الأفلام حالات من التصرف الأهوج والإقدام المتهور والحب الفج الوقح لا يقوون على تحملها ساعة واحدة في حياتهم اليومية. بالنسبة لرواد الوسترن غاب الشعر من محيطهم العادي وانتقل ليحل في فضاء طلق بين المنسيين من التاريخ ضحايا التطور. يشعر بذلك حتى من لم تَربطه أية علاقة بالقارة الأميركية. اليوم، بعد أن أطلعنا الباحثون على متعلق الأساطير والأماثيل، على ما يعيرها قيمتها الشعورية الاستئثارية، ندرك بسهولة كيف وظف الفولكلور البدوي رجال قضوا حياتهم في ظل قصور هادئة فارغة تنتعش من حين لآخر عندما تحاك الدسائس بدافع السأم والقنوط. مال إلى ثقافة البدو من لم يبدُ عنده همّ ديني ولا تجرد صوفي. لم يكن الشعر في الألفاظ البدوية، بل في قلب

من يصغي إليها ويطرب لها. لهذا السبب تشبث الجميع تشبثاً قوياً عنيداً ببنية القصيدة، إذ بدونها ما كان الطرب ليحل في النفس. ضاقت رقعة الممالك، تحول السلطان إلى أمير عاجز ضعيف فقير، سكن قصراً ليس في الحقيقة إلا بيتاً متوسط الحال، ندرت الأمجاد وعزت البطولات، فبقدر ما كانت تتوالى هذه الوقائع بقدر ما كان يزيد التعلق بطابع القصيدة البدوي ويَشتد الولع بالألفاظ الجزلة الرنانة الحوشية لأنها أصبحت تمثل المنفذ الوحيد إلى عالم مفقود، عالم الحرية والهمّة.

كان الإنشاد يخضع لمراسيم مقررة صارمة، لا يتم الأمر بدونها، كالتي وصفت مراراً في حق المدمنين على المخدرات، إذ في غيابها لا تستطيع النفس أن تتحرر من أغلال المادة وقيود الزمن. وحتى اليوم لا نزال نرى المثقف العربي، سواء في الاحتفالات الرسمية أو في المجالس الخاصة، يخضع لنفس الطقوس ليهيىء نفسه لكي تتذوق من جديد طعم الحرية المطلقة، حرية ما قبل التاريخ حيث يعانق الإنسان أغلى أمانيه.

ليس في هذه الثقافة، ثقافة الآداب، ما يشير إلى تعلق بقيم إسلامية. نلاحظ بالعكس أن لها آلهة وأساطير وفلسفة وأخلاق خاصة بها. ارتوت منها الطبقة الأرستقراطية العربية كلما أجبرت على المنفى وانزلقت على طريق الانحلال، فكانت لها بمثابة معقل الحنين. صحيح أننا لا ندرك من خلالها سوى حرية اعتبارية، عظمة وهمية وهمّة فردية كاذبة، لكن، رغم هذا، كيف لا نشعر بالهوة الفاصلة بين شاعر الجاهلية، الصعلوك الذي لا يخضع لحكم أحد، وكاتب غرناطة أو دمشق أو غيرهما من الأمصار، الضعيف المسكين المتهيب باستمرار عبث الأقدار ونزوات الملوك؟ فنفهم كيف تعلق قلب هذا بذاك تعلق المرء بهواه.

خامساً إنها ثقافة الانشطار النفسي. لكي تجسد الثقافة الأدبية القديمة الحنين لا بد للإنسان أن يخف إليها دون روية أو تأمل متعامياً عن حاضره الخائر. إن من يعيش في رحابها لا يرى الأشياء المحيطة به. بالنسبة إليه النبات الملموس هو نبات الجزيرة العربية والمروءة الحقة هي التي يتحلّى بها قاطن تهامة ونجد. وهكذا يمسك الميت بالحي[39]. الماضي هو مستقر الروح، أما الحاضر فليس سوى ممتحن لا ينتهي

(39) لربما هذا ما يفسر عجزنا الدائم عن وصف محيطنا الطبيعي بألفاظ أصيلة. نصف بكل دقة أشجاراً وحيواناتاً لم نرها قط، ويغلبنا العي أمام ما نراه يومياً، فنستعير مفردات الغير.

حيث نتظاهر بالنشاط في محيط خادع. ينفصم الوعي إلى وعيين: أحدهما صقيل باهر والآخر أربد حالك، ولا يسطع الأول إلا بأفول الثاني. لا يستطيع المرء أن يبعث في الماضي قوة الحنين مع إبقائه على مستوى حاضره التعيس المؤلم. إذا ما ظَنَّ أنه يستطيع أن يعيش في الماضي ويقيم في الحاضر، فإنه يستيقظ حالاً من نومه العذب المسحور. إن الإنسان الذي يغلب على وعيه الحنين، إنسان انفصام الشعور، حالّ بالدوام في مكان غير مكانه، إخلاصاً لأوهامه وإشراقات ذاته.

إن هذه الثقافة الأدبية الدنيوية لا يمكن نقدها نقداً عادلاً، سواء استمتع الدارس بها وجمدها في حاضر أبدي أو أدركها من الخارج ظناً منه أنها كانت فيما مضى تعبيراً عن حاضر، في حين أنها كانت دائماً وأبداً عبارة عن ماض لم يحضر وحلم لم يتحقق. كانت من جهة المضمون أثنوغرافية مجتمع بائد مندثر، ومن جهة الوظيفة رمزاً وتذكاراً للحنين. فلا يمكن أن تكون بأي حال ثقافة حاضر. من يقرر أن يتولاها ويحل فيها يهجر بالضرورة الدنيا وينعزل، كما يفعل الأرستقراطي بعد ضياع سلطته والبورجوازي بعد خيبة آماله. باعتبارها صورة مختزلة مجمدة للماضي، فإنها ستتبدّد لا محالة في أعقاب انهيار الطبقات التي تستخدمها اليوم كملجأ ضد اليأس والمرارة، لكن بصفتها متعلقاً للحنين فإنها ستبقى حيّة بين أيدي كل المتوحدين الغرباء في أوطانهم، تلعب الدور الذي لعبه في الغرب علم التحقيق والاستطراف. إلا أن هناك فرقاً مهماً، وهو أن من يتخصص بين الغربيين في دراسة مؤلفات **شكسبير** مثلاً يدرس وضعاً ثقافياً كان مطابقاً لعهد محدد، ولا يزال الدارس يتصل به اتصالاً مباشراً عبر ورغم التطورات اللغوية والاجتماعية الحاصلة، في حين أن المتأدب عندنا على شكل ما وصفنا منفصل هو عن ثقافته التي كانت هي ذاتها منفصلة عن الواقع المحيط بها. عوض الاتصال نجد الانفصال مرتين. لتقريب الفكرة يجب أن نتخيل دارساً يصف الصورة التي كونها مسرح شيكسبير عن عصر اليونان والرومان، فندخل هكذا مستوى إضافياً، هو بالضبط ما يميز علاقتنا بالآداب العربية القديمة، وما يهمله أغلب المستشرقين والمترسلين العرب.

3 ـ اللغة مرآة الذات

يدل هذا القول على يأس أشد وأعمق من الأقوال السابقة، وهو الجاري على ألسنة أنصار الأصالة في مصارعتهم الدولة الاشتراكية القومية.

يثبت التأكيد على أن اللغة هي جوهر الذات وعنوان الهوية بما لا يدع مجالاً للشك أن مفهوم الأصالة سلبي أكثر منه إيجابي (مستحصل أكثر منه حاصل)، بدليل أن إخواننا الذين يستعملون لغات أخرى يؤكدون رغم هذا أن العربية وحدها تضمن خصوصية الذات.

إن للعرب تعلقاً بلغتهم، هذا ما يقوله كل الأجانب، وربما تعجب بعضهم لذلك. وإذا اعترف بعض العرب أن لغة الضاد تواجه اليوم صعوبات كبيرة لكي تكون في مستوى متطلبات العصر فإنهم لا يشكون أنها أجمل لغات البشر. أما المستعربون المتخصصون في دراسة تاريخها وبنيتها، فإنهم لا ينكرون أن لها رونقاً جذاباً وقوة بيانية مثيرة، لكنهم يعتقدون أن سبب التعلق المذكور هو أساساً ذو طبيعة دينية، بل هو جزء من العقيدة الإسلامية.

في أواخر القرن الماضي كان المستشرقون يعتقدون أنهم أقاموا الدليل على أن إعجاز القرآن فكرة لا يمكن دعمها بحجج موضوعية، وأن النقد الأدبي عند العرب، تبعاً لذلك، لا يمكن أن يؤسس إلا على التذوق. ثم ظهر مؤخراً مستشرقون محدثون ربطوا بين حب العرب المفرط للغتهم وبين انفتاح ذاتهم على التاريخ الحديث وتحولاته السريعة المؤلمة. فقالوا إن الجماهير التي تتجاوب في الساحات العمومية بحماس ينتقل من سامع لآخر مع الأسجاع البليغة المؤثرة إنما تجد في أوزانها إيقاعاً يلائم ما يغشاها من قلق إزاء العالم الخارجي. وهكذا تتحول اللغة إلى وسيلة سحرية للترويح عن النفس الكسيرة. وأخيراً وجد بين الباحثين من ظن أن لغة الضاد تحتوي بالفعل على خصائص موضوعية اعتماداً على أحدث النظريات في علم اللغويات. فأحيوا أفكاراً كانت معروفة في القديم، كفكرة **التوقيف** التي فصلها النحوي ابن فارس في كتابه **الصاحبي** والتي تؤكد أن اللغة من وحي الله، استمدوا منها فلسفة وطريقة لتأويل الرموز. وأكبر أنصار هذه النظرية التأويلية المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون وإنْ نحا بها نحواً خاصاً إذ يبررها بارتباط الألفاظ العربية المستمر بمعاني الجذور، وهو ارتباط يمنع اللغة من أن تتحول إلى مجرد وسيلة للتخاطب والتفاهم.

لا ننفي أن في أقوال المستشرقين، القدامى والمحدثين، كثيراً مما هو سديد مقبول. إلا أننا نود أن نشير إلى أنها تقفز من مدلول اللغة النفساني إلى المدلول الفلسفي الماورائي دون اعتبار للمدلول التاريخي الذي يمثل في رأينا لبّ المسألة.

عندما نقرأ كل هذه الملاحظات كيف لا نتذكر أقوالاً مماثلة فاه بها كتاب ومفكرون ألمان في حق لغتهم. أكّد كل من **هردر** وفيخته وهيغل أنها هي اللغة الفطرية (المعنى الاشتقاقي لكلمة **دويتش**) وأن لها وقعاً فريداً وقوة إبداعية ووظيفة تأليفية للقلوب والخواطر. لنعد إلى ما قاله فيخته في كتابه **خطاب إلى الأمة الألمانية**: «إن اللغة، في كل فترة من فترات الحياة القومية، تلخص في بنيتها تلخيصاً تاماً كل مظاهر حياة الأمة، المادية والفكرية». (ت.ف.، باريس 1923، ص 65). كيف لا نتذكر في نفس السياق القطعة الشعرية التي كتبها سنة 1882 القصاص الروسي إيفان **تورغنيف** تحت عنوان اللغة الروسية:

«عندما يستولي علي الريب فأتساءل مغموماً عن مستقبل وطني لا عزاء لي ولا سند إلا فيك، أيتها اللغة الروسية البليغة القوية الغنية المبينة! لولا وجودك لغمرني اليأس مما يجري في وطني، لكن هل توهب لغة عظيمة لشعب وضيع؟».

قطعة بعيدة عنا لكنها تهدينا إلى سرّ تعلق العرب بلغتهم. فإن كانوا قد بزوا غيرهم في هذا الباب، فإنهم لم يحتكروه. نقرأ ما يكتبه كمال الحاج مثلاً عن فلسفة اللغة فنشعر في الحين بنبرة فيختية لا علاقة لها بما ألف سابقاً عن إعجاز القرآن. يبدو، من مقارنة تجارب أمم عدة، أن مثل هذه النظرية التي تفترض في اللغة القومية قيمة باطنية وقوة إبداعية خاصة تظهر دائماً عندما يكون الشعب الناطق بتلك اللغة على عتبة العصر الحديث، عصر النشاط المتواصل، عصر الصناعة والتقنيات.

وهذا هو حالنا في الوطن العربي. نعطي قيمة للغتنا، بل نجعل منها قيمة في حدّ ذاتها، لأنها أصبحت الشيء الوحيد الذي نحتكر ملكيته ولا ينازعنا فيه أحد. نشعر أننا مجرد ضيوف في العالم الصناعي الجديد المحيط بنا، الذي أسس وشيد في غيابنا، والذي لا يزال يستعصي علينا، فنتشبث طبيعياً بتقنيتنا الوحيدة وهي اللغة. وهي بالفعل تقنية. لقد شيد أسلافنا في هذا المجال علماً حقيقياً لا يخلو من دقة وإتقان وموضوعية. واللغويون والنحاة الذين شيدوا صرحه كانوا يتمتعون بنفس الصفات النبيلة، من ورع وتجرد وتضحية، التي يتصف بها كبار علماء الغرب الحديث.

بل نستطيع أن نذهب أبعد من هذا ونرى في الخلاف الطارىء أواسط القرن 2 هـ حول ضرورة تحرير النحو صراعاً بين العرب الذين كانوا يودّون أن يحافظوا على ميزتهم الطبيعية، وهي السليقة اللغوية أو الملكة، وبين العجم الذين كانوا يريدون أن

يجعلوا من اللغة مجرد وسيلة للتفاهم، صناعة اكتسابية متاحة لجميع أعضاء امبراطورية متعددة الأجناس. كانت مدرسة البصرة مطمئنة إلى مستقبل الخلافة، متفتحة على ثقافات الغير، هدفها البعيد خدمة الإسلام والقريب خدمة المسلمين الجدد أي العجم، فكانت تعتبر اللغة العربية وسيلة تفاهم واتصال وتوحيد، فرأت من واجبها إرساء قواعدها بأسرع ما يمكن حتى يستطيع الجميع التمرن عليها ويسهل عليهم استعمالها. أما نحاة الكوفة الذين كانوا أكثر قرباً من جزيرة العرب وأكثر اتصالاً بالأرستقراطية العربية، فإنهم لم يلبثوا أن أدركوا أن هذه الطبقة قد فقدت كل ما كان يبرر تفوقها الاجتماعي. فقدت حمية الإيمان، لم تكسب أي دراية صناعية، لم تعد تصلح كقوة محاربة، فلم تعد تملك سوى امتياز واحد هو قوة البيان. لكي تحافظ على مكانتها داخل الدولة الجديدة المختلطة، فلا بد أن تبقي اللغة على حالها الأول، بدون قواعد ولا ضوابط، حتى يضيع في متاهاتها الطالب المستعرب. فيعجز عن امتلاك ناصيتها حتى ولو كرس لذلك طول حياته. وليس من قبيل المصادفة أن تزامن تنافس المدرستين مع قيام الخلافة العباسية المتعددة الجنسيات وأن بلغ ذلك التنافس ذروته أثناء النصف الثاني من القرن 2 هـ عندما فقد العرب الأقحاح كثيراً من امتيازاتهم ونفوذهم ولم يعد يستقلون إلا بمنصب القضاء (انظر هنري **فلايش**، **المطول في اللغة العربية**، بروت 1961، ج I ص 11 وما بعدها).

يظهر أن عَبَدَة اللغة بيننا قد ورثوا موقف الكوفيين. يريدون الاستئثار بفهم واستعمال وتذوق لغة الضاد، وإبعاد غير أبنائها عنها تماماً كما يبعد العربَ غير العرب عن علم الصناعة. لكل جنّته يرتع فيها دون غيره.

وهكذا يحلّ الماضي كله والحاضر كله في لغة منمّطة محنطة. هذه رؤية للتاريخ وللتراث قطعت كل علاقة بالوقائع والأحداث. تمثل التجريد في أعلى صوره إذ تتخلّى عن كل القيم التي سبق ذكرها، عن أدب الكتاب وما فيه من ثقافة دنيوية بل حتى عن العقيدة ذاتها. تضع محل الخالق لغةً، مجموعة أصوات مودعة بين دفتي كتاب مقدس. سبق لبعض المعتزلة أن شعروا بخطر هذا الموقف لما رفضوا نظرية القرآن غير المخلوق، بل قالوا صراحة إنها تشبه عقيدة النصارى في التجسيد، بيد أن خصومهم لم يكونوا آنذاك على درجة من اليأس تودّي بهم إلى ما وصل إليه اليوم من يدعي الوفاء لهم. أولسنا نسمع بعض المعاصرين يقول: «إذا قدر للإسلام أن يضيع في

اللامبالاة فالقرآن باقٍ بيننا على الدوام». صحيح أن العديد من المسلمين يقرون، رغم فتور إيمانهم، أنهم كلما طرق سمعهم في لوية زقاق صوتٌ يرتل القرآن وجلت قلوبهم وتنبهوا من غفلتهم. لم يعد الذكر الحكيم مجرد آية، وسيلة للتقرب من الرب، بل أصبح هو المعبود، مخدوم ومستخدم في آن.

فلا يجب أن نستغرب إذا ما وجدنا أكثر المتحمسين لهذه الرؤية بين أنصار الأصالة الذين يدركون بشيء من الأسى أن التطور الحاصل قد تمّ وتكرس ولا أمل في تحويل وجهته أو مسح آثاره.

إلى أن يطاوع التاريخ رغبتنا، أن يعدل الاقتصاد وينكشف لنا على غير صورة القدر المحتوم، أن يصبح في إمكاننا مزاوجة التأميم والتعريب[40]، أن ندبر شؤون اللغة على أساس المصلحة، إلى أن يحين وقت كل هذه الأمور، فإن فئة من مثقفينا، تقليديين كانوا أو عصريين، سيلجأون، بواعز العزلة والخذلان، إلى هذه الرؤية الهائجة. يتخفف الماضي فيها وبها من ثقل الحاضر العنيد فيختزل في لغة بليغة مبينة، كما خلقت أول مرة وكما ستستمر أبد الآبدين، لا كما ننطق بها نحن في أيامنا هذه الحزينة البئيسة. نجعل منها صنماً مستحدثاً نتوسل إليه صباح مساء ليعيد لنا أصالة ضاعت ويجدد سنداً ضعف وانقطع.

* * *

---

(40) نعني بمزاوجة التأميم والتعريب أن يؤدي تملك الأمة لخيراتها تسيير المؤسسات المؤممة بواسطة اللغة القومية لا بواسطة الفرنسية أو الإنجليزية كما يحصل عامةً.

(3)

التاريخ الوضعي

كيف نحكم على هذه التصورات التي تؤول التاريخ أو تجعل منه صنماً يعبَد؟

إن الغرب، على لسان المستشرقين، يرفض أن يوليها أي اهتمام ويدعو إلى استبدالها بطريقته هو، التي تتقصى الأخبار بصبر وأناة وتحل ألغاز الماضي بكثير من التواضع والحيطة، وهي الطريقة التي أرسى قواعدها الغرب الحديث الصناعي أثناء القرن الماضي وتسمّى إما نقدية وإما وضعية، إن لم نقل وضعانية.

يقول **كانترل سميث**: «إن علم التاريخ في الثقافة العربية المعاصرة سلاح دفاعي أكثر منه منهج بحث وتقصي الوقائع». (**الإسلام في العالم الحديث**، ت.ف.، باريس 1962، ص 159). وقبله كتب المستشرق الإنجليزي الشهير هاملتن **جيب** في خاتمة كتابه **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**: «لن يتصالح الإسلام مع العصر إلا إذا أعاد النظر في موروثه الفكري في ضوء قواعد المنهج التاريخي». (ت.ف، باريس 1949، ص 171). وفي كتابه **تفسير المنار** الذي سبقت الإشارة إليه يقول الباحث الفرنسي جان جوميه محذراً قارءه: «بما أن كتّاب المنار لا يفهمون من كلمة تاريخ ما يفهمه الغرب منذ قرن فإن القارىء سيندهش بدون شك عندما يقرأ الصفحات الأولى من هذا المؤلف». نستخلص من هذه الأقوال، ومثلها كثير جداً، أن القضية درست من جميع جوانبها وتم الفصل فيها: إن العرب لا يفقهون معنى التاريخ. لا يرجع هؤلآء الدارسون المعروفون برصانتهم وإنصافهم هذه الظاهرة إلى عجز فطري أو إلى طبيعة المعتقد الإسلامي، بل يفسرونه بمجرى التاريخ نفسه. إن العلوم التاريخية لم تتطور وتبلغ سن الرشد إلا في القرن 19 م، فيتعين إمهال المجتمعات العربية حتى تتدرب على قواعدها الصعبة. هذا تبرير وجيه في ظاهره لولا أنه لا يتناول لبّ المسألة.

لا يجد المستشرقون أية صعوبة لتقويض أركان التمثلات الأدلوجية السابقة. يتكلم الكتاب العرب المعاصرون على الرسول كزعيم ثورة اجتماعية، وعلى علي بن أبي طالب كأول داعية للاشتراكية وكضحية بورجوازية مكة، وعلى الديمقراطية الفطرية العربية ومناقضتها للاستبداد الفارسي، وعلى معارضة الإسلام للتمييز العنصري وانتصاره لحقوق المرأة وتقديمه مصلحة الجماعة على منفعة الفرد.. كل هذه التأويلات المحببة إلى نفوس القارىء العادي في البلاد العربية، والتي تملأ كتب محمد الغزالي والسيد قطب وخالد محمد خالد وغيرهم، تعتمد على أخبار ضعيفة غامضة. فيسهل على أي مستشرق أن يعارضها بأخبار أخرى معاكسة. بيد أن هذا النقد، الوجيه في أغلب الحالات، لا يمس أبداً البناء في مجمله، إذ يمكن دائماً إبدال دليل ضعيف بآخر أقوى يتم اختياره بكيفية أدق. وبالفعل نلاحظ تحسناً مطرداً في فن كتابة التاريخ عند العرب المعاصرين دون أن يطرأ أي تغير جوهري على التمثلات الأدلوجية.

علينا قبل أن نحكم على انتقادات المستشرقين أن نرى إنجازاتهم في هذا الميدان إذ لا يتصور حكم منصف إلا بمقارنة نتائج الفريقين. والمقارنة تظهر بما لا يدع مجالاً للشك أن المستشرقين، عندما يطبقون على وقائع الإسلام القواعد المستقرأة من دراسة التاريخ الغربي ينتهون برسم تاريخ عكسي أو سلبي، قابل بدوره لكل استغلال أدلوجي.

إن الطريقة الوضعية، التي يسير عليها المستشرقون، تستلزم وفرة الوثائق المحايدة، تلك التي أنشئت أصلاً لغرض اجتماعي بعيد عن مجرد الإخبار، كسجلات الحالة المدنية والأوفاق التجارية والمحاسبات والمعاهدات والرسائل الملكية والنقود، إلخ. يتلخص عمل المؤرخ الوضعي في جمع مواد تاريخ قد يؤلفه وقد لا يؤلفه (انظر مارك **بلوك، مهنة المؤرخ**، باريس 1964، ص 24 و 52 وما بعدها). يتهيب الباحث الوضعي دائماً مرحلة التأليف. كلما انتهى من البحث عن الوثائق في موضوع ما ودقت ساعة التأليف ترك الموضوع وتوجه إلى غيره يستقصي دقائقه وينقب عن وثائقه الدفينة. لذا نرى المؤرخين الوضعيين لا يتعاملون بنفس الحماس مع كل العهود، منها ما يوافق منهجهم ومنها ما لا يوافقه. نراهم يتهافتون على أحداث ثورة القرن 17 الإنجليزية، على حركة الاكتشافات الكبرى، على سياسة إسكندر الثاني في روسيا.

ونراهم بالعكس من ذلك يتقاعسون عن موضوعات أخرى أو لا يقاربونها إلا بخجل، كتاريخ بيزنطة، أو الإصلاح الديني أو حركة **الراسكول**[41].

إن التاريخ العربي الإسلامي لسوء الحظ هو قبل كل شيء مجموعة أخبار. الوثائق المحايدة، الأصلية أو الأولية حسب اصطلاح كل فريق، قليلة، وحتى إذا وجدت فإنها لا تملك سوى قيمة تأشيرية تمكن الدارس من معرفة معقد المشكل دون أن تمده بوسائل الحل. يعثر الباحث من حين لآخر على موازنة دولة الخلافة لسنة واحدة، على رسالة تنظم الجباية في مقاطعة واحدة من مقاطعات الامبراطورية، على قطع نقدية غير منتظمة، على نوازل أو أجوبة فقهية متناثرة.. استعمل مثل هذه الوثائق كل من آدم **ميز**، روبن **ليفي**، كلود **كاهن**، **ليفي - بروفنصال**، إلا أنها لا تفي بالغرض. فينتهي التحليل النقدي إما إلى تخطيط برنامج بحثي لا يطبق أبداً بسبب انعدام الوثائق اللازمة وإما إلى الإقرار بالعجز.

نجد مثالاً على الحالة الأولى في دراسة الظروف التي نشأ وانتشر الإسلام فيها، كما تصورها مونْتغومري **واط** في كتابه **محمد في مكة**، ت.ف.، باريس 1958). ماذا نجد؟ سلسلة من الافتراضات والتخيلات والاستنتاجات المنطقية التي تقودنا إلى خلاصة جذابة فعلاً ولكنها بادية التعسف. كتب في هذا الصدد مكسيم **رودنسون** : «إن المؤلف يستخرج من أخبار غير مؤكدة أو قابلة لشتى التأويلات خلاصات اجتهادية يبني عليها فيما بعد تصورات جديدة كما لو كانت الأولى حقائق مسلمة». (**المجلة التاريخية**، باريس، مجلد 221، 1963، ص 201). هذا حكم صارم رغم التحفظ الشكلي. مثال آخر في هذا الاتجاه هو ما كتبه برنارد **لويس** عن الثورة العباسية في الطبعة الجديدة من **الموسوعة الإسلامية**. تبدو الفكرة الأساسية في المقال المذكور بديهية غير مستبعدة نظرياً. من المحتمل جدّاً أن تكون الدولة العباسية قد قامت في ظروف تغير فيها ميزان القوى بين مكونات الامبراطورية وكذلك تغير نوع موارد الخزينة، حيث أصبحت أرباح التجارة البعيدة، البرية والبحرية، تعوض غنائم الحرب والريع العقاري. لكن هذا مجرد تخمين لا بدّ لإثباته من الكشف عن حجج

---

(41) يطلق هذا الاسم على الحركة الدينية التي عرفتها روسيا في بداية القرن 17 م، مع اعتلاء أمرة **رومانوف** العرش، والتي كانت تعبر عن رفض لعدة إصلاحات أدخلتها الكنيسة الأرثوذكسية على طقوسها.

ملموسة مأخوذة من وثائق أصلية. عوض هذه الحجج نجد فراغاً تملأه افتراضات جزافية واعتبارات منهجية.

أما الحالة الثانية، أي الاعتراف بالفشل، فنجد مثلاً واضحاً عنها فيما يكتبه تلاميذ أغناطس غولدزيهر عن معركة بدر. بعد تمحيص المصادر، بعد العديد من المقاربات والتخريجات، ينتهي بهم الأمر إلى نفي الواقعة عملياً مع الحفاظ على الاسم فقط. يواصلون الكلام عن المعركة مع أنهم يقررون أنهم يجهلون أين وقعت بالضبط، من شارك فيها، عدد القتلى أو الجرحى، بل حتى من خرج منها منتصراً. ولماذا لا يقولون صراحة أنها من نسج الخيال مما قد يؤدي إلى إنكار السيرة برمتها وضمنها الرسالة المحمدية؟ الواقع هو أن هذه النزعة إلى الشك والنفي هي النتيجة المنطقية لكل تحليل انتقادي لا يبرح حيزه الضيق، لا يتخيل أي انفتاح على منهج آخر، وهو يصرّ على دراسة موضوع لا يلائمه.

لا تنفك مدرسة غولدزيهر تكتب تاريخاً سلبياً (تعطيلياً)، أي أنها لا تعمل سوى إثبات استحالة كتابة التاريخ على النهج الذي ترتضيه ولا تقبل بأي وجه بديلاً عنه. لكن، لسوء حظها، لا يوجد تاريخ سلبي إلا بالمقابلة مع تاريخ إيجابي مهما كان. إن انتقادات أتباع غولدزيهر لا تهدم الرواية التقليدية، كما تتمنى ذلك، بل بالعكس تضمن لها البقاء لكي تتمكن هي من نقدها. ومن هنا يأتي طابع الاستخفاف والسخرية، وفي النهاية، عقم كل ما أنتجته تلك المدرسة من دراسات. كيف يحق لها بعد كل هذا أن تتشكّى من كون المسلمين لا يلتفتون إليها؟ إن النقد الاعتباري النظري لا يكشف عن التاريخ ذاته وإنما يمهد لذلك، وهل يلزمنا أن نقف عند المقدمات إلى ما لا نهاية؟

ظن البعض أنهم يستطيعون التخلص من هذا العقم إذا أبدلوا النقد الفيلولوجي (اللغوي) الغالب على منهج غولدزيهر بنقد أثنولوجي (تاريخي اجتماعي). فبدلاً من رفض كل خبر لم يزامن الحدث الذي يرويه، بدعوى أنه غير محقق، فإنهم يتساهلون، فيقبلون بعض الأخبار المتأخرة على اعتبار أن المجتمعات القبلية تمتاز بقوة الحافظة. إلا أنهم إذا بدأوا بقبول جزء من الرواية التقليدية انتهوا بتزكية كل ما جاء فيها. بين إنكار كل المرويات أو قبولها على علاتها لا يوجد حل وسط يتذرع به الباحث الذي يسير على هدي المدرسة النقدية الوضعانية.

لا شيء يمنعنا من أن نبحث عن الدوافع التي أدت إلى هذه السلسلة المتواصلة من الاخفاقات وهي متنوعة بلا شك. إلا أن هناك ظاهرة واضحة للجميع وهي أن المستشرقين الذين درسوا التاريخ العربي لم يفارقوا أبداً مستوى النقد التجريدي. ضاعوا في الجزئيات، فكانوا نقاد لغة وحفاظ روابد أكثر بكثير مما كانوا مؤرخين حقيقيين. لم يجرؤ أحد منهم على إتباع طريقة جاكوب **بوركارت** ولا حتى أسلوب ميشله. فنتج عن ذلك أنهم حصروا التاريخ العربي وضيقوا مجاله من وجهين.

الوجه الأول أنهم لم يقدروا حق قدرها المادة الغزيرة التي كانت في متناولهم، أي الأخبار المروية (**الأسطوغرافية**). يتظاهرون بإكبارها والإعلاء من قيمتها كلما سنحت لهم الفرصة وقارنوها بالإنتاج العربي الحديث والمعاصر، لكنهم يشيرون في نفس الوقت إلى ضعفها وتهافتها بالمقارنة مع الإنتاج اليوناني أو الروماني. كتب فون غرونباوم: «إن مفهوم الشخصية كما تصوره العرب المسلمون يبدو محدوداً جداً إذا قيس بنفس المفهوم عند الإغريق وكيف استطاع هؤلآء أن يرسموا كل معالم الشخصية التاريخية بردّها إلى قوة محركة رئيسية». (**إسلام العصر الوسيط**، ت.ف. باريس، 1962، ص 305). لا ينصف هذا الحكم لا العرب القدامى ولا المحدثين. يحس المرء بأنه لا يرتكز إلى نظرية قوية عما تعنيه **الواقعة** التاريخية، فلا يتميز بالقدر الكافي الحدث المادّي وما رُوِي عنه من خبر. لذا لم يدرس التراث الإخباري العربي دراسة تاريخية. ونظرة عابرة على التصانيف المتداولة في هذا الباب تكفي لتثبت ما نقول. تنتظم التصانيف المذكورة إما حول التسلسل الزمني وإما حسب المذاهب الفقهية والكلامية واما حسب الموضوعات (السير، التواريخ المحلية، التواريخ العامة) وأما حسب النظريات الفلسفية... وكل هذه الاعتبارات قليلة الجدوى. يبدو أن ما أضل المستشرقين أمران: الأول نوع من التجرّد اتصف به الرواة المسلمون ويشتبه مع ما نسميه اليوم الموضوعية العلمية، مما دعا مارغوليوت في دراسته **محاضرات عن المؤرخين العرب** (1930) إلى إطلاق أحكام إيجابية. الأمر الثاني هو الاتجاه أو الهمّ الموسوعي الذي يؤدّي إلى ستر وطمس شخصية المؤلف. يقول فون غرونباوم: «لم يكن همّ الراوية الإخباري الحكم والتفسير بقدر ما كان الجمع والتأليف». ثم يزيد توضيحاً بقوله: «بالرغم من التحيز والتملق فإن المؤلفات التاريخية العربية تتحلّى في

مجملها بموضوعية تستحق الإعجاب والتنويه». (م.ن.، ص 307 و 309). الواقع هو ان الموسوعات التاريخية الكبرى (التي تحمل اسم الكامل أو الشامل)، ذات الصدى العميق في المجتمع المثقف، لم تأت جزافاً، كما يظن الكثيرون. بل يمكن لنا أن نحدد، ولو على وجه التقريب، العهود التي كانت ملائمة لتأليفها: نهاية القرن 3 هـ، أواخر القرن 5، أوائل القرن 8، أواخر القرن 9..، وهي كما نلاحظ عهود انحسار تاريخي، عقب أو عشية كوارث. وبالفعل، كيف لا نربط بين مشروع الطبري، التأليفي التوفيقي، وأزمة القرامطة، مشروع ابن خلدون وضياع الأندلس، مشروع السيوطي وانحلال حكم المماليك؟ في كل مشروع يعيد مؤلفه أخبار العهود السابقة، يستحضرها، يؤولها ويعيد هيكلتها على أساس مستلزمات زمنه وهو زمن يحياه هو ومعاصروه كخرق لا وسيلة إلى رتقه. فيتوخى المشروع، عفوياً، إنقاذ جوهر الماضي، أي الثقافة.

وهذا ما يعير تلك الأعمال منطقاً داخلياً رغم ما يبدو عنها من تناثر. يكون المنطق الباطني قوياً أو ضعيفاً حسب مستوى المؤلف الفكري، لكنه موجود عند الجميع. إن المستشرقين عندما يهملون هذا الإطار التاريخي المنهجي السابق على كل دراسة جزئية، يستعيدون، وليس بمحض الاتفاق، سذاجة الرواة القدامى. يأخذون الأخبار على ظاهرها كأكداس من المعارف المتناثرة، فيقومون على تحليلها وتكسيرها إلى عناصر بسيطة، هي الأخبار في المعنى التقليدي، تصف في ادعائهم مفردات الحوادث. وإذ يفعلون هذا يقضون على أهم ما في العمل المدروس أي الفكرة الجامعة المؤلفة لأجزائه. أسوأ من هذا، أنهم يضعفون قسماً من الأخبار اعتماداً على قسم آخر في حين أن نفس الحدث قد يكتسي معنى آخر، فتتغير طبيعته من مجموعة إخبارية إلى أخرى. من يستطيع أن يؤكد أن مقتل عثمان يمثل حدثاً واحداً بكل معاني الكلمة عند الطبري وعند ابن خلدون، إذ لكلا الرجلين همّ خاص به، وهذا الهمّ المنتشر في المؤلف كله يتحكم في كل حدث يتعرض له فيحوله إليه كإكسير الكيمياء.

وينتهي طبعاً المستشرقون، بانتهاجهم نفس الطريق، إلى نتيجة واحدة محزنة، تلك التي عبرّ عنها غولدزيهر في دراساته عن الحديث، وبعده جوزيف **شاخت** عن تاريخ **الفقه الإسلامي** (ت.ف.، 1953). حكم الاثنان بعد تمحيص دقيق وشامل

بانتحال كل ما روي من حديث وعدم صحة أي جزء منه. لكن بأي حجة؟ عندما نمعن النظر في طرق استدلالهما ندرك أنهما، لعدم جواز الاعتماد على الحدس وحده من جهة ولانعدام أي مصدر آخر من جهة ثانية، يضعفان هذا الحديث بتصحيح وتصديق ذاك، فيجبران على أن يقوما من جديد بعملية الجرح والتعديل، تماماً كما فعل أصحاب الصحاح. (انظر ملاحظات رودنسون، م.سا.، ص 197 وما بعدها).

لا بد من الاعتراف مسبقاً أن المادّة الأولية المتوفرة لدينا عن التاريخ الإسلامي هي من الأصل عمل تأويلي. فكيف يمكن والحالة هذه أن نتعامل معها كما لو كانت وثيقة محايدة ساذجة؟ قد يساعدنا النقد التحليلي، على طريقة غولدزيهر وشاخت، على ضبط أخطاء تفصيلية، أغلاطاً كانت أو مغالطات، على كسب ذهنية احترازية هي أساس كل تفكير جدّي، لكن النقد الأدلوجي وحده يستطيع أن يدرك معنى وقيمة العمل الفكري بصفته وحدة متكاملة. إن النقد الأدلوجي قادر وحده على بلوغ الهدف المذكور لأنه ينطلق من وحدة العمل ويحافظ عليها طوال الدراسة رافضاً تفكيك العمل إلى مكوناته الجزئية للحكم عليها واحدة واحدة بالصواب أو الخطأ. وإلا انخدعنا بما يوحي به توالي الأيام من اتصال زائف، فنرى في كل قول تكراراً لقول سابق وننتهي حتماً بالقول مع شاخت إن تاريخ الإسلام الحقيقي، أي تاريخ الاجتهاد والإبداع، لا يتعدى قرناً ونصف قرن، في انتظار من يحصره في مدة أقل، وهي فكرة قديمة شغف بها كما هو معلوم بعض دعاة السنة السذج.

كيف الانفلات من هذه النتيجة القاتمة؟ يبدو واضحاً أن الحلّ الوحيد المتاح للباحث بعد كل هذه التجارب الفاشلة هو إقرار وحدة كل إنتاج فكري وحدة عضوية. إننا نفرّق طبيعياً بين سنة شيعية وسنة سنية رغم اشتراكهما في كثير من الجزئيات (أكبر مثال هو حديث غدير خمّ). لماذا لا نفرق بين عمل ابن حنبل وعمل مسلم وعمل ابن حجر، إلخ.. بالرغم من تشابههم الظاهر، باعتبار أن كل عمل يخضع لحاجة فكرية واجتماعية متولدة عن ظروفه الزمنية؟ وبالكشف عن الصلة بين منحى كل عمل ومتطلبات العهد الذي ظهر فيه نستطيع أن نحدد مدلوله الحقيقي. ومن هذا المنطلق يبدو لنا النقد التقليدي (الجرح والتعديل) الذي احتقره المستشرقون وقالوا إنه مجرد نقد خارجي لا ينفذ إلى صلب القضايا، في ضوء جديد ويكتسي قيمة حقيقية. إن التواتر، اتصال السند، هو الذي ينشىء ويضمن الوحدة التي أشرنا إليها،

وذلك بصرف النظر عن شخصية الراوي. لنأخذ مثلاً محتوى **نهج البلاغة** المنسوب للإمام علي. لا يهمنا كثيراً أن نعرف من حرّره بالفعل وفي أي قرن، المهمّ هو أن وجود الكتاب دليل على وحدة عضوية بين مروياته، على منطق مكون لرؤية متميزة للكون ولتاريخ الإسلام ولشخصية علي بن أبي طالب، رؤية كانت بمثابة مثل أعلى خلال القرن 4 هـ. وهذه هي التي يجب توضيحها. يبقى لازماً علينا البحث في لغة الكتاب، في أسلوبه، في العبارات والتراكيب، في المصادر والإحالات، ألخ، كل هذه الدقائق لا غنى عنها، لكن كمدخل فقط لا كعوَض على الدراسة الأساسية وهي دراسة أدلوجة الكتاب.

بقي علينا أن نؤكّد أن الطريقة الوضعانية الاستشراقية، رغم انتقادنا لها، لا تؤدي دائماً وبالضرورة إلى نتيجة سلبية. إنها في بعض الحالات قد تتجاوز الحدود التي تسجن نفسها ضمنها عادة. وأحسن مثال على هذا التجاوز الحميد هو ما قام به الأستاذ رجيس بلاشير في كتابه **تاريخ الأدب العربي** (ف. باريس 1952، ج I، ص 128 وما يليها)، وقبله بشر فارس في رسالته **العرض عند العرب قبل الإسلام** (باريس 1932) حيث تعرض بالنقد لموقف طه حسين من صحة الشعر الجاهلي. تمكن بشر فارس من توظيف مكاسب المدرسة الأثنوغرافية الفرنسية، فاستطاع أن ينفلت من ضيق وعقم النقد اللغوي ليدرك الطابع الشمولي لثقافة عرب الجاهلية. أما بلاشير فإنه ذهب أبعد من هذا في الخط نفسه. خضع خضوعاً تاماً لتوصيات المنهج الوضعاني، لكنه طبقها بكيفية صارمة ومتكافئة على جميع مظاهر اللغة والآداب والحياة القبلية عند العرب، فاستطاع أن يستخرج من مادة معروفة بضحالتها وتكرارها حقائق لم يسبق إليها. فهذه حالة نادرة يتلاءم فيها ملاءمة تامة الموضوع المدروس والمنهج المتبع. كل هذه النتائج الإيجابية جاءت من موقف بلاشير الأصيل: لم يكن، كغيره، مصمماً منذ البداية على الخروج بجواب سلبي.

كان هذا الوجه الأول الذي يحد منظور المستشرقين. يتعلق الوجه الثاني بالمعنى الذي يجب أن نفهم به التطويعات التي يخضع لها العرب المحدثون تاريخ أسلافهم. أنهم يستعملون لأغراض دعائية واضحة تاريخاً لا يختلف كثيراً عن الأساطير، هذا أمر لا يمكن نكرانه. هناك مذهب ديمقراطي يلجأ إليه كثيرون من العرب يستند على تصور للدولة التي انشأها الرسول في المدينة المنورة بعيد جداً عما

يمكن استخراجه من النصوص إذا قرئت بعين الناقد المتشدد كما فعل د .صالح العلي في بحثه عن **التنظيمات الاجتماعية في البصرة أثناء القرن 1 هـ** (بغداد 1953). يتصور معظم الكتاب العرب المعاصرين دولة المدينة كنظام مثالي، يتصف بالتوازن والاعتدال، تسيره نخبة عربية غير واعية بمصادر ثروتها، نظام لا يعرف الجور ولا التفاوت الطبقي ولا المنافسة بين القبائل ولا الرق ولا العنف الذي رافق الفتوحات، باختصار نظام ديمقراطي محرر من كل ظاهرة يمكن أن تجرح معتقداتنا الراهنة. لكن هل العرب وحدهم على هذه الحالة؟ هل يمثلون الاستثناء في هذا الباب؟ ماذا عن زعماء الثورة الفرنسية الذين تمثلوا ديمقراطية أثينا وروما محررة من كل رق ومن كل نزعة إلى التوسع؟ أولم يسترشد ثوار 1917 بأعمال وأقوال **روبسبير وسان جوست** التي هي أقرب إلى التوهم الرومنسي منها إلى الواقع التاريخي؟ وأي مؤرخ، يهتم جدياً بفهم الدوافع الخفية للتطور الاجتماعي، يستطيع أن ينكر الدور الفعّال لمثل هذه التمثلات؟ وهذا بالضبط ما ينكر على المجتمع العربي الذي يجتاز أكبر تحول في تاريخه الطويل.

إن الكتاب العرب المعاصرين يجردون دولة المدينة من كل نقيصة لكي يتضح فيها ويبدو صقيلاً شفافاً كل واحد من مكونات المجتمع والتاريخ. هي دولة ـ مخزن يقتصر دورها على توزيع الخيرات دون الاهتمام بمصدر إنتاجها. تخضع لمقتضيات مفهوم واحد هو مفهوم **العدل** محرر من كل قيد قد يفرضه عليه قانون الإنتاج والاقتصاد. وفي هذا الجو من الحرية المطلقة المفترضة تستطيع ذات الأفراد أن تتعالى لتبلغ أقصى ما تتمثله من مكارم الأخلاق. لم تعد السياسة إنجاز الممكن بل تحقيق الواجب، فلا تختلف عن الورع والتقوى. تبدو لنا بالفعل سياسة الرجال في عهد المدينة بريئة من التفاهات التي شوهتها فيما بعد، تصل أحياناً إلى مستوى ملاحم الأبطال، فما ذاك إلا لأنها كانت محررة من كل قيد، يدخل المرء مباراتها طليقاً غير مثقل بهموم الدنيا. وهذا ما أدركه جيداً هيغل إذ قال: «هناك في تلك النقطة البعيدة العالية تتعلق النفس الشريفة كموجة البحر الزاخر، فتبدو حرة طليقة في منتهى النبل والإقدام والاستشهاد. إن ذات المسلم لا تعدو ذلك، لكنها تبلغ فيه الغاية التي ما بعدها غاية». (**فلسفة التاريخ، ت.ف.**، باريس 1946، ص 329). لكن من تأمل بين المستشرقين أقوال هيغل، ومن لم يستخف به؟

دولة المدينة، كما يصورها عرب اليوم، أسطورة أكثر مما هي واقع. فليكن. هل يعني أنها مجرد وهم خادع؟ أو لا يعني بالعكس أنها استشفاف للمستقبل؟ أو لم تُشِرْ خفية إلى ما يتطلع إليه العرب من دولة عادلة؟ إذا صحّ هذا هل يحق لنا أن ننده‍ش إذا لاحظنا أنها حالّة باستمرار في مخيلتهم. إنها تمثل المستقبل بالنسبة لهم، مستقبل يرسمونه في عهد من عهود الماضي ويرونه كحلم عذب، لا يجبر أحد فيه على العمل إذ تتساقط الخيرات من السماء كما في جنة عدن. لقد اختاروا عهد دولة المدينة لأنه وحده يلائم هذا التصور، إذ يعلمون أن الأمور قد تغيرت بسرعة تحت حكم الأمويين. فظهرت الفاقة مجدداً. تنافس الناس على الأعطيات وانبعثت الحزازات القبلية القديمة. ثم جاء العباسيون فدخل العرب حيز التاريخ بكيفية نهائية، حيز الجهد والكد، حيز التدافع والتغالب والقهر، بكلمة جامعة حيز الصراع على البقاء.

ذلك ما يغفل عنه عادة الدارسون إذا ما تقيدوا بالنقد التجريدي، نقد الدقائق والأحداث، حتى ولو كانوا من العرب. فهذا صالح العلي، باحث مقتدر، اشتغل مع الأستاذ جيب، يثبت بالوثائق أن «الديمقراطية العربية» لم تكن أبداً سوى شركة بين أفراد غير متساوين كانوا يعيشون على الريع **(العطاء)**، لكن بعد هذه النتيجة يظل المشكل قائماً. كيف يفسر الباحث انبهارنا وانبهاره هو نفسه بتلك الديمقراطية الزائفة؟ الجميع يعرف ومنذ **أرسطو** أن ديمقراطية أثينا كانت مبنية على استغلال الرقيق، هل منع ذلك عامّة المصلحين الغربيين من اتخاذها كمثال يقتدى؟

ليس الخطأ في اصطناع المنهج النقدي بل في الوقوف عنده والاعتقاد بأنه يفي بكل ما هو مطلوب. وظيفة النقد هي أن يتعلم الباحث الشك المنهجي لكي لا يقبل الأخبار، كالقارىء الساذج، وكأنها عين الواقع التاريخي. فهو إذن عمل تمهيدي. أما من يعتقد أنه الغاية وأن في هزالة نتائجه دليلاً قاطعاً على استحالة كتابة تاريخ عربي موضوعي، فإنه يسجن نفسه في مأزق ويعترف بأن عمله نافل بدون جدوى.

وهكذا نرى أن التاريخ الوضعي، كما تفهمه الحركة الاستشراقية، عاجز ليس فقط عن إدراك جانب مهمّ من الفعالية التاريخية، أي تشكيل الأحداث من خلال تمثل الماضي، بل كذلك عن إعادة النظر في طريقة أظهرت التجربة تلو الأخرى أنها عقيمة لعدم انسجامها مع مادتها. أما نجاحها الجزئي في دراسة الآداب، فإنه محدود بذلك الميدان كما أوضحنا ذلك سابقاً.

هل الخلاصة الحتمية من كل هذا هي أن قدر المستشرقين هو أن يكتبوا باستمرار تاريخاً سلبياً لا أدرياً، وأن قدر المفكرين العرب هو أن يواجهوهم بأوهام مستوحاة من أخبار الماضي، وأن لا مجال لالتقاء الفريقين؟

نلاحظ أولاً أنه لا يجوز القول إن ليس بين الكتاب العرب من يطبق مناهج الاستشراق. نذكر بعض الأسماء فقط (حسن إبراهيم حسن، عبد العزيز الدوري، شكري فيصل، شفيق غربال، صالح العلي)، تلك التي ذكرها كانترل سميث في حاشية ليستثني أصحابها من الحكم القاسي الذي أطلقه على غيرهم من الكتاب العرب (**م.سا.**، ص 151)، لنثبت، عكس ما قاله البعض، بأن الحركة الاستشراقية أثرت فعلاً وبكيفية مباشرة عن طريق التلمذة الواضحة في الثقافة العربية الحديثة.

لكن كيف نحكم على إسهامات هؤلآء الدراسين؟ يعتبر المستشرقون أعمالهم بواكير تبشر بقرب تحرير الكتابة التاريخية عند عرب اليوم من قيود العقيدة الدينية أو الولاء السياسي. مع هذا هل صحيح أن المذاهب والدعوات التي تغمر مجتمعاتهم لا تؤثر أدنى تأثير في توجهاتهم؟ هل كانوا يهدفون فقط، حتى في دراساتهم الأكاديمية، إلى الكشف عن الحقيقة المجردة أم أنه كانت لهم دوافع أخرى ربما غير واعية؟

الحقيقة هي أن النقد التجريدي يخدم دائماً، صراحة أو ضمنياً، قضية تتجاوزه. معلوم أن طه حسين مثلاً استغلّ بعض الملاحظات الأولية الموجودة عند المستشرق الإنجليزي مرغو ليوث ليذهب إلى نتائجها القصوى أي نفي صحة الشعر الجاهلي برمته (**بلاشير، م.س.**، ص 168). فكان كتابه مفيداً في قسمه العام النهاجي ضعيفاً في قسمه التطبيقي، مما حدا بمعاصره إبراهيم المازني إلى أن شبهه بإنشاء طالب (**قبض الريح**، 1960، ص 183). لم يضف طه حسين في الواقع شيئاً يذكر لفهم الشعر الجاهلي. لكن، وهذا هو لبّ المسألة، هل كان هدفه مقصوراً على قضية أكاديمية؟ هل كان يستهدف بنقده الماضي أم الحاضر؟ أو لم يرم بالأحرى إلى تشكيك العرب في قدسية الماضي، النيل من إعجابهم المفرط بتراثهم، تمهيداً لإدخال إصلاحات ليبرالية غربية عنهم وبالتالي صعبة القبول؟ إن المجتمع المصري، أو بتعبير أدق، المؤسسة الأزهرية أَوَّلَتْ مراميه على هذا الأساس، ومن يستطيع أن يقطع أنها كانت على خطأ؟ يبدو واضحاً من كل إنتاج طه حسين أن الهاجس

النقدي كان عنده مجرد سلاح سجالي يخدم ليبرالية في بداية دعوتها، قوية، مطمئنة متوثبة، وبالتالي في غير حاجة إلى تزكية الثقافة التقليدية والاحتماء بها كما حصل في فترة لاحقة. ونذكر بالمناسبة أن مستشرقي القرن 19 م كانوا يودون من خلال نقدهم تليين ما كانت تتصف به عقيدة معاصريهم المسلمين من صلابة تمنع كل نقاش أو حوار. كان هدفهم المعلن هو تمهيد الطريق للتفاهم والتحاور بدون مسبقات على أساس مسلمات العقل المجرد المشترك بين البشر، وهذا الأمر هو أفضل ما قد يبررون به مشروعم الاستشراقي.

ونشاهد اليوم في العراق نشوء مجموعة من الباحثين الجادين الذين يتقيدون بالمناهج التمحيصية الصارمة، أفلا يكون الباعث على اتجاههم نفي ما تدعيه الطبقات الحاكمة من خصوصية الماضي الإسلامي واستقلاله عن قوانين التاريخ الكوني بهدف تبرير سياسة اجتماعية رجعية؟ إن أمثال العلي والدوري يريدون أن يثبتوا في بحوث دقيقة أن الدولة الإسلامية، حتى في عهودها الأولى، كانت مجالاً لصراع مستمر بين الفئات والطبقات الاجتماعية. ليست إذن فكرة الحرب الطبقية دخيلة مستوردة كما يقال، بل هي من لحمة تاريخنا القومي. لنأخذ مثلاً على ذلك ما كتب مؤخراً في موضوع كثر حوله الكلام هذه الأيام ونعني كتاب فيصل السامر، **ثورة الزنـج** (بغداد 1954). أخذ المؤلف معلوماته كلها من تاريخ الطبري، لم يعثر على أي وثيقة أصلية جديدة. جمع ما وجد في مصادر استعملها قبله دارسون كثيرون، حقق تلك المعلومات، ربط بعضها ببعض، استدرك تناقضات واضحة، وعندما تتعارض الروايات فضل إحداها على الأخرى معتمداً على المنطق المجرد والحس السليم. بعد هذه المرحلة النقدية التمحيصية، وبدون أية توطئة منهجية تتوسط البحث، نرى المؤلف يقدم لنا نظرية عن الثورة الاجتماعية مقتبسة في خطوطها العريضة، وهو ما يشير إليه الكاتب أحياناً بكيفية خجولة، من ثورة **سبارتاكوس** ضد روما (القرن 1 قبل الميلاد). المقايسة مشروعة، لا شك في ذلك، لكن هل كانت بحاجة إلى دعمها بأقوال الطبري. نشأت في مجال غير مجال البحث التاريخي، فهي خاضعة بالتالي لقواعد غير قواعد ذلك البحث. مرمى المؤلف واضح على كل حال: إظهار أن تاريخ صدر الإسلام لم يكن أبداً تاريخ أمة لا تعرف انقسامات حزبية ولا أزمات اجتماعية، على نحو ما يدعيه كتاب العهد الليبرالي المتأخر ومنظرو الدولة القومية لتنطمس في أذهان

الناس حتى فكرة الصراع الطبقي. ونرى هكذا أن النقد التجريدي يعمل في ظروف اليوم كما كان يعمل في القرن الماضي عند المستشرقين النيّيرين، على توحيد الإنسانية وتأسيس عقل كوني بواسطة نقض ونفي كل ما يدعي الخصوصية والأصالة والانفراد.

ماذا نستنتج من هذه التحليلات؟

أولاً إبطال الدعوى القائلة إن لا أحد من عرب اليوم يطبق المنهج الوضعي، المتحرر من كل قيد مسبق، على الماضي الإسلامي، وأن استهداف الحقيقية التاريخية الخالصة أمر عسير يتطلب عقوداً من التمرين والتدريب. إن التاريخ الوضعي، رغم مظهره الرصين يخدم دائماً قضايا تتجاوزه من كل جانب. كل من يعادي التبشير، خدمة أيديولوجيا ما، يسقط فيه من باب أو من آخر. لا ميزة له على غيره، اما يعمل عن طواعية واما يُستعمل رغماً عنه، لصالح دعوة. والتاريخ الوضعي، في صورته السلبية النافية، التاريخ الذي يسعى إلى هدم العقائد الرائجة أكثر مما يتوخى الكشف عن حقائق مجهولة، مهيأ ومكيف في حد ذاته ليكون سلاحاً في يد كل من له مصلحة في ذلك. فيجد فيه وسائل كثيرة جاهزة لمحاربة أعدائه. فتكون قيمته، لهذا السبب، عابرة مثل الحاجة التي تولّده. يندهش كانترل سميث كالعديد من زملائه المستشرقين من التحول الذي طرأ على وجهة نظر طه حسين، فيقول: «لقد كان تأثير الليبرالية في مسار الإسلام أقل من تأثير الإسلام فيها». (م.سا.، ص 96). لو أدرك ما تنطوي عليه تحليلات كاتب مثل عبد العزيز الدوري لكان اندهاشه أعظم، وهو اندهاش لا يبرره سوى إيمان سميث الأعمى بفائدة وحيادية التقنيات البحثية التي يلجأ إليها.

لا امتياز إذن لما أسميناه بالتاريخ الوضعي، أو النقد التجريدي، فهو رؤية أدلوجية أو على الأقل مهيأ ليتحول إليها. مثله مثل سائر مناهج البحث، يختلف عنها لكونه لا يلعب نفس الدور ولا يتكرس في نفس الحقبة الزمنية. يميل إلى التاريخ النقدي ضحية الأحداث، المغلوب في المواجهات الكبرى، فيريد بالطبع النيل من انتصار الخصم، آملاً أن ينتزع من سيده، المنتصر عليه، النفوذ الفكري قبل أن يأخذ منه السلطة. هذه حال الوعي الليبرالي إذ يقاوم نفوذ الشيخ، وحال وعي داعية التقنية وهو يواجه الليبرالية، وأخيراً حال الوعي التاريخي النقدي (ما أسميته في مناسبات

أخرى بالوعي التاريخاني) عندما يحاول تجاوز الموقف التقنوي داخل الدولة القومية المتقدمة[42].

هل نقول في الختام إن الوجهة النقدية ستذوب رويداً هي الأخرى في بحر الإنتاج الأدلوجي، وإن لا فرق بين نوعي الكتابة التاريخية، النقدية التحليلية والتقريرية التبريرية؟ بالطبع لا، وإلا انهدّ أساس هذا الكتاب.

ما نقوله ونؤكده هو أن المؤلفات الأدلوجية التي تتخذ التاريخ الإسلامي مادّة لها تكشف لنا اليوم، في المرحلة التي نجتازها، حقائق عن وجداننا الجماعي ما لا تستطيع أن تصل إليه الدراسات الوضعية المجردة من كل استغلال أدلوجي. وسيظل هذا الأمر صحيحاً ما دامت الدولة القومية عندنا عاجزة عن تحقيق كل ما تطمع إليه من تصنيع وتثقيف ورخاء. لكن إذا ما تصورنا بلوغها أهدافها، في حالة تحقيق مجتمع عربي مصنع، خاضع إذن لقوانين كل المجتمعات المصنعة، سيكون التاريخ العربي المعاصر، بتوالي العهود التي فصلناها فيما سبق، قد طال بما فيه الكفاية ليخلف أعداداً مهمّة من الوثائق تستحق أن تطبق عليها مناهج البحث الوضعي بكيفية مفيدة، إيجابية خلاقة، لا سلبية تعطيلية. في هذه الظروف سيملك العرب مادّة وثائقية يمكن مقارنتها بالمادة التي كانت في حوزة الغرب، أو بعضه، منذ القرن 17 م على أقل تقدير. وسيضطرّ العرب بدورهم إلى أن يتعاملوا معها بنفس المناهج التي أصبحت جارية عند الغربيين بعد أن أملتها الضرورة عليهم.

أما التاريخ الذي يقدسه العرب اليوم تقديساً ولا يدرسون سواه، فسيأخذ عندئذ المكان اللائق به، مكان التاريخ الوسيط عند الغربيين. ولا شك أنه حتى في الظروف الجديدة سيدرس بمناهج خاصة به ومستحدثة لتلائمه. بأي مناسبة حصل تجاوز وإثراء المناهج الوضعانية؟ بالضبط بمناسبة دراسة العهد الوسيط مع مارك بلوك، وعهد النهضة مع جاكوب بوركهارت. وهذا الانفتاح على تقنيات أكثر ليونة وشمولية سيلغي بلا شك الحاجة إلى تطويع المادة التاريخية، أي الاخبار، لأهداف أدلوجية.

إلا أن هذا التحوير لا يمكن أن يختفي كلياً، إذ نلاحظ وجوده عند كل الأمم،

---

(42) هذا هو الأفق الفكري الذي استهدفه وهو ما يبرّر في نظري الانتقادات التي أوجهها للمذاهب والرؤيات الأخرى.

الكبيرة أو الصغيرة، المتقدمة أو المتخلفة، كلما تناولت تاريخها القومي. وهو من العموم إلى حدّ تعلّم معه الدارسون كيف يتعاملون معه. ليس في وسعنا الآن أن ننظر إلى تاريخنا البعيد تلك النظرة الهادئة المتزنة. كل ما يمكن أن نقوم به هنا هو تصور الشروط لكي تظهر وتنتشر بيننا.

* * *

وصفنا في الفصول الثلاثة الأخيرة طرائق مختلفة لاستحضار وتمثل الماضي. كل طريقة تعكس، بكيفية ما، المرحلة التاريخية التي يجتازها المجتمع العربي والفئات العاملة آنذاك فيه. إلا أننا لا نستطيع، وهذا بدا لنا واضحاً من خلال التحليلات السابقة، ربط كل رؤية إلى الماضي بمصالح فئة بعينها، بحيث لا يكون التحديد الاجتماعي أبداً أحادي الاتجاه. قلنا مثلاً ان الرؤية الشيعية تعود للظهور اليوم في مجتمعاتنا العربية لأغراض راهنة، لكن هذه الرؤية نشأت في القرن 2 هـ لدوافع اجتماعية أخرى، خاصة بمجتمع ذلك الزمن. نفس النظام الفكري خاضع إذن لمحددات اجتماعية من نوعين مختلفين. وذلك على أقل تقدير. كذلك الاحتماء اليوم بالأدب القديم يلبي حاجة قائمة، لكن نشوءه في الماضي كان يستجيب لدوافع أخرى. ويمكن أن نقول نفس الشي عن العقيدة وعن اللغة. إذا اكتفينا بربط علاقات مباشرة بين كل رؤية للتاريخ وفئة اجتماعية بعينها تعمل اليوم في حلبة الصراع الطبقي، دون أدنى تحفظ أو انتباه إلى **الوسائط**، فإننا ندرك في أحسن الأحوال أنصاف الحقائق.

هذه خلاصة بديهية إذا تذكرنا أن المؤلفات التاريخية عندنا اليوم هي تأويلات لأخبار كتبت في الأصل بهدف الدِعاية والتبشير. نحن إذن أمام أدلوجة مضعفة.

لاحظنا كذلك على كل رؤية مما وصفنا أن الهدف الذي جندت من أجله التاريخ لم يتحقق أبداً بكيفية بديهية إيجابية. لم ينجح الاستظهار بالتراث في جعل استمرارية التاريخ (اتصال السند في التعبير القديم) واقعاً بديهياً يستطيع أن يضمن عفوياً تلك الأصالة التي نتغنّى بها بلا ملل.

يقطع الحاضر صلاتنا بالماضي، الواحدة تلو الأخرى. فيرغمنا على أن نستغني باستمرارية شعورية عن اتصال موضوعي ظاهر لعيان الجميع، قبل ضياعه، في الهيئة، في الهندام، في الخطاب. نلتفت عندئذ إلى عهد الشباب، إلا أنه بدوره يغرب عنا

ويغيب ليحلّ حيث يعجزنا إدراكه. ماذا يربطنا في النهاية بالماضي؟ لا شيء، يقينياً ملموساً، سوى الأرض التي نقف عليها، أرض الأجداد والملاحم. لكن لا أحد منا يذهب إلى هذا الحدّ، لأن الثرى لا ينطق ولا يشهد لأحد. تمرّ الأيام، فيزيد استهتارنا بالتاريخ لأننا نطالبه بإلحاح أن يضمن استمرارية وأصالة لا يزيدها الواقع يوماً بعد يوم إلا تهلهلاً واختلالاً.

في نطاق الدولة الخاضعة للاستعمار كانت الصلة بالتراث لا تزال قائمة مشاهدة. لذا كان التاريخ، كمجموعة وقائع لها وزن وتأثير، مستقلة عن أهواء البشر لكونها خاضعة لسنن الخالق، يحتفظ بشيء من القداسة. فيفرض على الكاتب العربي، مهما يكن اتجاهه المذهبي، قدراً لا بأس به من الموضوعية. جار المستشرقون على مدرسة **المنار** عندما انتقدوا بشدّة تعاملها مع التاريخ لأنهم لم يميزوا بما فيه الكفاية الفترات المختلفة التي مرّ بها تطور الشيخ، الفكري والشعوري. كان الشيخ في عهد محمد عبده يخضع لوقائع التاريخ. يقرأها بتواضع وأناة، يفهمها تبعاً للقواعد الدقيقة التي قررها كبار المحدثين والإخباريين من الأسلاف، لأنه كان واثقاً من أنها ستشهد لصالحه في خاتمة المطاف دون أن يكون في حاجة إلى التلاعب بها.. وحتى إذا حصل أن حور معناها فالباعث له على ذلك تحوير موجود في الأصول القديمة التي اعتمدها. أما التشويه السافر، التأويل الغريب المستبعد، فهو من عمل جيل لاحق من الشيوخ، عندما يشرف الحكم الاستعماري على نهايته ويقوم الزعيم الليبرالي، مسلحاً بالنقد التجريدي العشوائي، ببث الشك في نفوس المسلمين. عندها يفقد الشيخ توازنه ويبدأ يتساءل وهو يرى متاهات النقد الليبرالي: لماذا؟ (لماذا تأخرنا وتقدّم غيرنا). وبالطبع يبدأ باختلاق الأسباب والمسبّبات.

في عهد الليبرالية الظافرة تكون الاستمرارية قد توارت، بعد أن بات الاختلاف بين الخلف والسلف واضحاً للجميع.. لم يبق بالإمكان إنقاذهما معاً. إن الشيخ، الذي سبق له أن أنكر جزءاً من تراثه، جاعلاً منه نتيجة مؤامرة أجنبية، يعود إلى الموروث الإسلامي لينتقي منه مادة يشيد منها نظاماً عقائدياً يحصل به على الإجماع من جديد. أما الزعيم السياسي الليبرالي فإنه، بعد أن قطع كل الصلات بماضي الخلافة الملوث في اعتقاده بمساوىء الاستبداد، يؤلف لاستعماله الخاص وبأجزاء متفرقة منزوعة نزعاً من عهود متباعدة من تاريخ الأفكار، إسلاماً ليبرالياً ذا نكهة

بروتستانية. كما أن داعية التقنية يستخدم، بهدف كسب المعركة ضد الفئات البورجوازية الحاكمة، النقد الوضعي لتثبيط همة كل من الشيخ والرجل السياسي.

وأخيراً، في ظل الدولة القومية، تكون الاستمرارية التاريخية قد تبدّدت نهائياً ولم يعد لها من قوام فعلي. إن أنصار الخصوصية الثقافية والأصالة: الشيخ، البورجوازي المهزوم، وبالأخص الشباب المتشائم، يغرقون على درجات متفاوتة، وحسب عمق وشمول يأس كل واحد منهم، في العقيدة الحرفية المتشددة، في الثقافة الأدبية القديمة، في اللغة العتيقة. لكن البورجوازية الصغيرة التي تسيّر إدارة الدولة القومية تتولّى، لحسابها الخاص وكمذهب رسمي، تأويلات العهد السابق مع تفسيرها تفسيراً اقتصادياً. وهذه طريقة، أكثر موضوعية ظاهرياً، لطمس منعرجات التاريخ الحقيقي، الملتوي الغامض الاتجاه.

غير أن كل واحدة من هذه الدول الثلاث تسبح في جوّ يكيف كل منظور فردي. إذا كان التاريخ الوقائعي يعبر عن استمرارية لا تزال قائمة مشاهدة في الأولى، وإذا كان التاريخ المؤوّل يضمن في الثانية استمرارية أصبحت مهلهلة، فإن التاريخ المقدس المؤقنم، المجمد في صورة غامضة، هو بالضبط ما يلبّي حاجة الدولة القومية إلى ضمان أصالة مفقودة واستمرارية مبتورة[43].

ومع هذا لا تختفي الدراسات الانتقادية الوضعية، بل توظف، كما سبق لها أن وظفت لدعم الوعي الليبرالي في كفاحه ضد دعوة الشيخ، كسلاح جدالي لتفجير وحدة وهمية تفرضها الدولة وتعرضها زوراً وبهتاناً كميزة قومية. يحتجب الوعي النقدي في كثير من الحالات، ويسقط مرات عديدة في استلاب الآداب القديمة أو اللغة، كما يشهد على ذلك رواج صناعة تحقيق النصوص حتى الأكثر تفاهة، وذلك لفرط ما يغمرنا جميعاً من استلاب ليس في الواقع سوى الوجه الخفي لاستمرارية ضائعة.

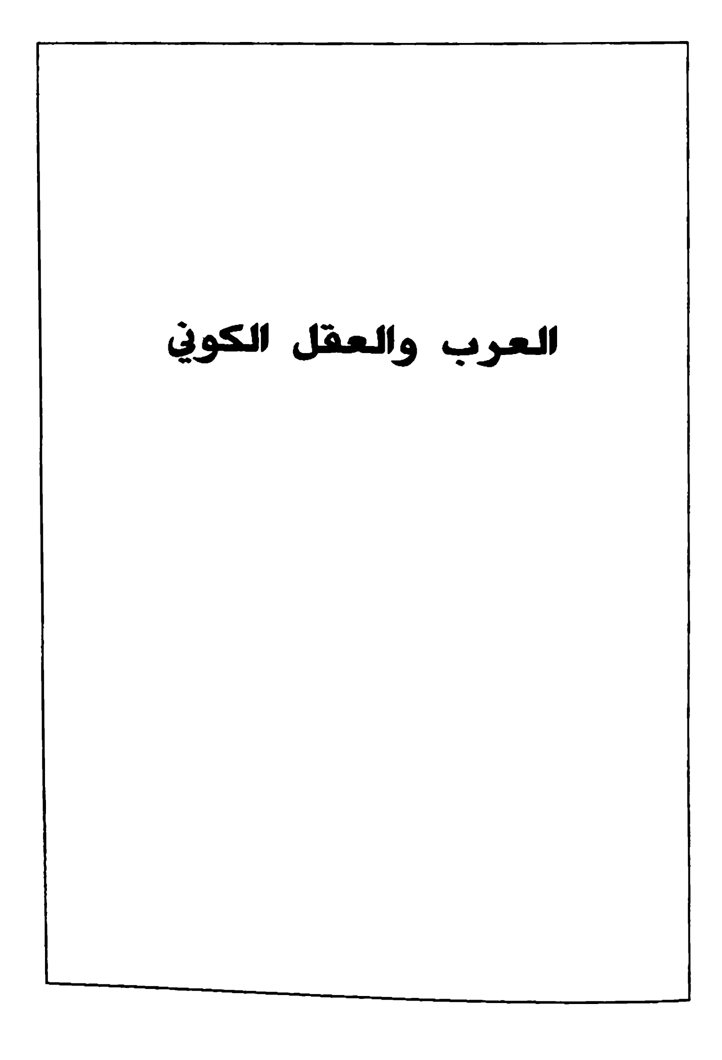
وهكذا نرى أن جميع تصوراتنا للتاريخ هي حالياً أدلوجية تبريرية. لكن هذا

(43) هذا التعاقب الذي نقرره هنا بين تصورات الماضي وكيفيات كتابة التاريخ ليس مجرد وهم. نلاحظه في حياة الأشخاص. كم من ليبرالي اكتشف أسرار السيرة النبوية بعد أزمة الثلاثينات، وكم من وضعاني اكتشف مزايا الآداب القديمة بعد هزيمة 1967!!

القول لا يستتبع أننا قادرون الآن على إبدالها بكتابة تاريخ موضوعي خاضع لكل القواعد الأكاديمية. لقد أثبت ذلك إخفاق المحاولات الاستشراقية. يكفينا أن نستخلص من هذه التمثلات الأدلوجية ما تعبر عنه من واقع شعوري، ولو كان بأسلوب غير مطابق لمضمونه، في انتظار يوم يستطيع فيه وعي العرب، بعد أن يكون قد غدا تاريخياً وانتقادياً، أن يتعرف على ذاته في قلب التاريخ الكوني، فيصبح قادراً على توظيف استنتاجاته وطرائقه.

حينئذ، وحينئذ فقط، يمكن إنقاذ ما يوجد من شيء ذي قيمة في كتابات العرب السجالية التبريرية وفي الدراسات الاستشراقية النقدية.

* * *



العرب والعقل الكوني

(1)

أي منهج نتولّى؟

بدا واضحاً في كل الصفحات السابقة اهتمامنا المستمر بالمنهج: على أي أساس نحكم على الأيديولوجيا العربية؟ وكان هذا الاهتمام يعكس في الواقع شاغلاً آخر هو مضمون الأيديولوجيا التي قمنا بدراستها: ما هو الآخر؟ وما هو أنا؟ كلا السؤالان يعني في الحقيقة: ما العمل؟ لم يكن البحث عن الذات وعن الماضي مجانياً بقدر ما كان تمهيداً ومدخلاً للعمل والإصلاح. وهذه الأولية المبدئية للفعالية على التأمل، أو للإنجاز العملي على مجرد التصور والفهم، هي التي كانت تبرر في نظرنا التحويرات التي أجرتها الأيديولوجيا على الواقع. لذا، لم نستطع أن نعتبر تلك التحويرات أخطاء صرفة راجعة إلى أغلاط وأوهام الفرد.

على السؤال: ما العمل؟ وعلى السؤال الموازي له: أي نهج نتبع؟، تقترح الدولة القومية جوابين مختلفين. فداعية التقنية، بما أنه يعرّف الغرب بالتقنية، يرى أن النهج الناجع هو ما يوحي به العقل التقني، في حين أن الداعي إلى الأصالة الثقافية، الذي يقيم الدليل على أن هذا العقل عاجز عن تفهم موقفه الرافض، يرفع راية منطق مخالف، منطق الغريزة والوجدان، منطق الذوق الفريد للتجربة العربية.

لكن لا هذا ولا ذاك، لا المفتون بالتقنية ولا خصمه المتشبث بأهداب الأصالة الثقافية، يذهب بمقالته إلى نتيجتها القصوى. فتبقى هذه النظرية بالتالي غير مدعومة نظرياً. يدرك الأول وبكل سهولة أنه، رغم انفتاحه على التاريخ الكوني، لا يدخل هو كشخص في مخطط العقل الوضعي. لذا نراه يتحاشى تنظير ممارسته الفعلية. والناطق باسم الأصالة، من جهته، لا يمضي غالباً إلى حدّ الزهد في الصناعة والعلم مع أنهما ثمرة ذلك العقل النفعي الذي لا يفتأ يتظاهر باحتقاره.

وهكذا تعيش الدولة القومية حسب منطقين: أحدهما على مستوى النشاط العمل والإنجاز، والثاني على مستوى الفكر. أو بتعبير أدق، توظف الأول في تعاملها مع الطبيعة بهدف التغيير، ولو كان مجال التغيير هو الذات كما هو الأمر في التربية، وتوظف الثاني في علاقاتها مع الوجدان بهدف فهم الذات والتعبير عنها كما هو الأمر في الأدب والفن.

ما حكم هذه الثنائية؟

يعتبرها الغربيون على العموم مجرد خلف وتناقض. ومن يميل منهم إلى العلموية والوضعانية يدعو العرب بإلحاح إلى الخضوع سريعاً إلى منطقهم. ومن يعادي ذلك المنطق بين الغربيين كالفوضويين والمسيحيين المتشدّدين والميّالين إلى التصوف والسورياليين، بالعكس من ذلك، يحذرون العرب من التقليد الأعمى والضياع في متاهات العقلانية المادية.. لكن هل هناك بالفعل تناقض كما يتفق على تقريره هؤلاء وأولئك؟ أولا يحق لنا القول بأن هذا الموقف الثنائي هو وحده المطابق لوضع العرب وهم يعيشون في ظل الدولة القومية؟.

على السؤال: ما العمل؟ تجيب الدولة القومية إجابة واضحة لم يعد يجادل فيها إلا عدد من الناس يقلّ يوماً عن يوم.

وعلى السؤال: كيف نفكر؟ لا تجيب الدولة بأية إجابة تاركة الميدان لبطل الأصالة يجول فيه ويصول. لكن صاحبنا هذا، رغم صيحاته المدوية، لا يصف ما هو قائم بل يقرر فقط ما يجب أن يكون. فلا يستبعد، والحالة هذه، أن ينتبه يوماً البعض إلى أن دعوة الأصالة فارغة من كل مضمون، فيودون أن يعرفوا ذاتهم على حالها، كما هي في الواقع لا كما يجب أن ترى وضعها. عندئذ تطرح قضية المنهج في دراسة الذات، أي في العلوم الاجتماعية. في هذه النقطة يلتقي الهمّان المنهجيان: هم العمل ومنطقه وهم فهم الذات ومنطقه.

ومما يدفع العرب، أو بعضهم، إلى البحث عن طريقة لدراسة ذاتهم، صالحة لهم ولغيرهم، هو أن تداخلهم مع الغرب، في إطار الدولة القومية، أصبح كاملاً تقريباً، ذلك الغرب الذي يستعمل مناهج معينة لدراسة ذاته (**سوسيولوجيا**) ولدراسة غيره (**أثنولوجيا، أنثروبولوجيا**). لا مناص إذن من اختيار منهج يَفي بالغرض المطلوب.

إلا أنه حتى في هذا المستوى يبقى منطق العمل الهادف هو المسيطر على الفكر والسلوك، وبالتالي لا يزال الانفصام قائماً بين الواقع العربي والوجدان العربي. فلا مناص إذن من أن تخضع المناهج المستعملة، مهما كانت، لبعض التحويرات. وهو ما يجب علينا وصفه الآن.

يقدم الغرب للفكر العربي ثلاث طرائق أساسية لدراسة الذات.

تطبق الأولى على الظاهرات البشرية القواعد المستعملة في علوم الطبيعة فتحصر الواقعة البشرية في بعد واحد، بعد الحاضر.

تنطلق الثانية، على العكس، من الواقعة البشرية وتعرّفها كعملية تحولية فتنظر إليها من جهة أقسام الزمن الثلاثة: الحاضر والماضي والمستقبل. وبما أن الطريقة الأولى الناشئة في علوم الطبيعة تميل إلى ضمّ العلوم الإنسانية، فإن الثانية تميل إلى عكس العلاقة وجعل الظاهرة الطبيعية مجرد انعكاس لهمّ بشري.

وأخيراً ثمة طريقة ثالثة توفيقية تهدف إلى تطعيم كلا المنهجين السابقين بالآخر.

لا نحتاج هنا إلى تفصيل هذه التعريفات، والتطرق إلى خصائص كل منهج وتاريخ نشأته. لنفرض ابتداءاً أن الأول ينزع إلى الوضعانية، والثاني إلى الجدلية (الديالكتيك)، والثالث إلى الماركسية. حينئذ يتلخص المشكل المطروح علينا في معرفة الكيفية التي تقبل بها العقل العربي كل واحد من المناهج المذكورة، أو بعبارة أدق كيف أدّى تساكن مطلبين، مطلب العمل والإنجاز ومطلب التأمل والتفهم، في كل حالة، إما إلى تطويع المنهج الواحد حتى يخدم هذين الهدفين المختلفين، وإما إلى استعماله بكيفيتين منفصلتين.

* * *

(2)

اختبارات المنهج الوضعاني

(1)

بقي الفكر العربي، في مجمله، وفياً للنظرية المعرفية القديمة كما أجمع عليها فلاسفة ومتكلمو العهد الوسيط، مسلمين كانوا أو يهوداً أو نصارى. وحتى النزعة التجريبية الشكوكية التي ظهرت في صفوف الأشاعرة كنتيجة لموقفهم من مسألة القدرة والاستطاعة، فإن دعاة الإصلاح المحدثين تخلوا عنها ولم يوظفوها.

لذا، نرى الفكر العربي، قديمه وحديثه يفترض، في الطبيعة والمجتمع والنفس، حقيقة إيجابية يستطيع العقل البشري أن يدركها إذا ما أتاها من بابها. فنراه يؤكد، خلال كل مراحل تطوره، اتفاقاً مبدئياً مع الغرب حول الهدف الموكول إلى الإنسان وحول الوسائل لبلوغه. وإذا ما بدا للبعض خلاف، فهو في الحقيقة بين الإسلام والعقيدة المسيحية، لا بينه وبين الحضارة الغربية التي يذكر المسلمون انتسابها للنصرانية.

لكن إذا كان المصلحون المسلمون ينزعون إلى الوضعية والتجريبية، كما يدل على ذلك استشهاد محمد عبده بالحديث (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله)، رغم أن المحققين ضعّفوه، وإذا قرروا باستمرار أولوية (كيف؟) على (لِمَ؟)، فما بالهم يرفضون بعناد تطبيق المناهج الوضعية على تاريخ الإسلام ومجتمعه؟

واضح أن الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية لا يرحبون بنتائج الاستشراق كما يرحبون بإنجازات علوم الطبيعة. يقول الباحث ولفرد كانترل سميث: «إن الدراسات الغربية عن المجتمعات الإسلامية، حتى لما تحاول التعمق في الفهم

والتحلّي بالموضوعية، كما تشهد على ذلك أعمال ظهرت في الآونة الأخيرة، لا تفهم على وجهها الصحيح، بل ترفض بلا تردد». (**م.سا.**، ص 200). هل يتعلق الأمر بمجرد اشمئزاز أم أن هناك أسباب أعمق؟

نسجل بادىء بدء أن الرفض، بخلاف ما توحي به الفقرة السابقة، ليس عاماً. إذ نلاحظ، في ميدانين على الأقل، تهافتاً مريباً من جانب القراء العرب على أعمال المستشرقين.

يتهافت العرب أولاً على الدراسات الاقتصادية، يستغلونها كسلاح سجالي عندما يكون موضوعها التاريخ، ويستغلونها في المعركة السياسية عندما يكون موضوعها الحاضر. ان التاريخ الاقتصادي وعلم السكان (**الديمغرافيا**) وتطور التقنيات الصناعية، كل ذلك يحظى باهتمام متزايد عند القراء.

ويتهافت العرب ثانياً على تحقيق النصوص الذي يقوم به، وباتقان واضح، الباحثون الغربيون. يرون فيه دليلاً على إعجاب الغرب بالحضارة العربية. كيف يمكن لباحث في باريس أو برلين أو روما ان يكرس عمره لدراسة أعمال ابن حزم أو المعرّي مثلاً إن لم يشعر بعالمية الفكر العربي؟ الواقع، الغائب عن القراء العاديين، هو أن العديد من المدققين الغربيين يعلون من شأن عرب الماضي لكي يظهر للجميع، بمحض المقارنة، انحطاط عرب اليوم. ومنهم من يوسع الهوة بين الأجداد والأحفاد عمداً نكايةً في العرب المعاصرين. لكن هؤلآء لا يلتفتون إلى هذا الأمر، ورغم ما يصدر أحياناً عن المستشرقين المدققين من عبارات نابية فإن القراء العرب يصرون على قراءتهم والاستشهاد بأعمالهم باعتبار أنهم يبررون رغماً عنهم الأحلام والتطلعات العربية.

لكن لكي يضمن لأي عمل استشراقي تقدير وتأثير لا بد أن يحقق شرطين:

الأول: أن ينحصر اهتمام الباحث في التحقيق والتدقيق، فيما أسميه **بالاستطراف**. في كل مجتمع يكتسي الاستطراف مغزى محدداً: كيف يوقف إنسان حياته لتحقيق حالة رجل ميّت إن لم يكن هو نفسه قد طلق الدنيا ومن فيها؟ أما إذا كان لا يزال حاضراً في زمانه، تواقاً إلى مشاركة همومه فإنه يفقد في الحال مؤهلاته ليكون محققاً بالفعل. من هنا ذلك اللبس الذي أحاط بالاستشراق في عهد الإمبريالية لأن هذه كانت توظف بحوث المدققين دون موافقتهم. الآن والآن فقط،

بعد انهيار الإمبريالية، يمكن للمستطرف الغربي أن يعود من جديد إلى وضع أسلافه من نبلاء القرن 18 م ويخدم من جديد تلك الفلسفة الإنسية التي قد تبدو للبعض عتيقة متداعية في حين أنها صادقة إلى حدّ كبير وبالغة التأثير في نفوسنا. هل يستطيع استشراق متعالٍ من هذا النوع أن يعيش في ظل رأسمالية متطورة تحكم على كل جهد بحسب مردوديته؟ أمر مستبعد بدون شك. في هذه الحال سيتوقف الاستطراف المعاصر، الهادف إلى تذوق ثقافة أجنبية، على مساعدات وهبات وقفية. فيكون هكذا حرّاً.

الشرط **الثاني** أن يبقى في إطار الأدب ولا يترامى إلى مسائل العقيدة، إذ سيدخل، كما قلنا، مجالاً غير ملائم له. إن فعل تحوّل في الحين إلى ما كان في القرن 19 م، إلى سلاح وظيفته تشكيك المسلمين في أنفسهم وماضيهم ومستقبلهم. يتحول، بكيفية لا تكاد تضبط، من منهج وصفي محايد يشرّح مادة هامدة إلى دعوة تهجمية نقدية تعطيلية عاجزة عن إحراز أية فائدة إيجابية. وآخر محاولة فاشلة في هذا الميدان تلك التي قام بها الباحث بول **كاهله** الذي أثار من جديد، وبدون نتيجة، مسألة جمع القرآن (**أعمال مهداة إلى غولدزيهر**، تل أبيب، 1968).

إن الاستشراق الذي يشمئز منه العرب هو الذي أعقب عهد التحقيق، حيث تألق نجم المدرسة الألمانية ثم الفرنسية، والذي يظن أنه يمثل مرحلة أكثر تقدماً. تمثله اليوم المدرسة الأنجلوساكسونية التي تميل في الظاهر إلى مجرد الوصف، بلا زيادة ولا نقصان كما تدعي، رغم أنها لا تنفك تجادل العرب المحدثين في مسائل عقائدية وسياسية. وهي الصفة الغالبة على أعمال هاملتن **جيب** الذي يعتبره البعض بدون مبرر مجدّد الدراسات الاستشراقية.

يدّعي المستشرقون الإنجليز والأميركان أنهم أكثر موضوعية وتجرداً من غيرهم، وأنهم يعطفون على ما تتطلع إليه الشعوب العربية والإسلامية، فيتذمرون من معاملة العرب لأعمالهم. الواقع هو أنهم أقل تعمقاً في دراساتهم وأكثر خضوعاً للأحكام المسبقة وللظروف السياسية. في الوقت الذي كانت الليبرالية العربية تستقي منهم أفكارها وتنتظر منهم التزكية والتشجيع مالوا عليها كرجل واحد وأمطروها بانتقاداتهم اللاذعة المرّة. بقدر ما كانوا يتغافلون عن تهافت ليبرالية الغرب المتضعضع بقدر ما كانوا يقسون على ربيبتها المشرقية ويحاسبونها على الفاذة والشاذة، حتى يجوز لنا أن

نقرر أنهم بتحاملهم المستمر وقساوتهم المتواصلة قد عجّلوا باحتضارها. كتب جيب يقول: «لن يصلح حال الإسلام في آخره إلا بما صلح به حاله في أوّله، أي بقدرة علمائه وفقهائه على التحلي بالحكمة والتبصر لمعالجة المصاعب الخطيرة التي تواجهه». (م.سا.، ص 165). أوليست هذه العبارة دعوة صريحة إلى العودة إلى وعي الشيخ مع أن التطور التاريخي يتجاوزه كل يوم أكثر وأكثر؟ هل يكون لهذا التعامي من داعٍ ومبرر سوى المصلحة السياسية أو التعصب الديني؟

والمدهش في الأمر هو أن هؤلآء المستشرقين الأنجلوساكسونيين كانوا في الأغلب بروتستانت، لا يقرون مثل الكاثوليك بعصمة البابا ولا يوقفون عليه حق تأويل نص العقيدة. فكانوا يقولون أن المسيحية في عملية تأويلية مستمرة يقوم بها المسيحيون على توالي الأجيال. من هنا جاءت نظريتهم حول اتصال الإصلاح الديني. لكن، عندما يتعلق الأمر بالدين المحمدي، كما يسمونه عادة، نراهم يقولون العكس مؤكدين أنه غير قابل لأي إصلاح حقيقي. يكلمون العرب المسلمين بمنطق التطرف والابتزاز: أنتم في مأزق لا مخرج لكم منه، إما الوفاء للعقيدة الإسلامية كما حرّرت من قبل وحينئذ لا تطور، وإما التطور تحت ستار الإصلاح وبالتالي موت الإسلام التقليدي المعروف. كما لو كان شاغلهم التوصل من خلال الإسلام التقليدي إلى الشريعة الأولية الفطرية المتعالية عن تشويهات الزمان، وأنهم يغتمّون لو حصل تطور في وجدان المسلمين وأنظمتهم الاجتماعية كما حدث ذلك باستمرار للمسيحية.

عاين أولئك المستشرقون مخاض الدولة القومية في المشرق وما رافق ذلك من توترات اجتماعية وأزمات اقتصادية. فاستعملوا لوصف ذلك الوضع المضطرب المهزوز كلمة **دينامية** (حيوية) في حين أنهم كانوا يعنون في الحقيقة الشوفينية والتعصب والهيجان والجنون. أدركوا حق الإدراك أن الأمر يتعلق بطفرة، بنقلة من نظام اجتماعي - اقتصادي إلى آخر مخالف تماماً، لكن لم يشجعهم هذا الإدراك على التريث والتخفيف من حدّة أحكامهم. نسوا كلياً أن تحولاً مماثلاً طرأ على بلاد أوروبا في زمن سابق فأحدث فيها حروباً أهلية وثورات طويلة دامية، ثم بعث في أذهان أبنائها نزعة رومنسية لاعقلانية. كان الأولى بهم أن يقروا أن العرب، إذا قورنت تجربتهم التاريخية بتجارب أخرى وإذا أخذت في الاعتبار حالة القهر والاضطهاد والاستغلال التي عاشوا فيها، يجتازون في الواقع تلك المرحلة العسيرة بخسائر أقل من

المتوقع. إلا أنهم، بالعكس، لم يروا سوى الجوانب السلبية كما يفعل السائح العجلان المعجب بنفسه المحتقر لغيره. ومرة أخرى تتحقق قاعدة تكاد أن تكون مطردة في التاريخ، ألا وهي، أن ما من أمة تجاوزت فترة تحول تاريخي عنيف إلا ونظرت بإشفاق ومقت إلى الأمم الأخرى التي تقتفي أثرها، ناسية ما ذاقت من آلام وما أدّت من ثمن باهظ. فهذه بريطانيا، بعد أن فعلت ما فعلت في ثورتها أواسط القرن 17 م، تنعي على فرنسا إعدام ملكها وتنظيمها الإرهاب أواخر القرن 18. وهذه فرنسا بدورها تندهش لانتشار الحركة الرومنسية الألمانية ولا عقلانيتها العمياء. وهذه أوروبا الغربية جمعاء تستشيط غيظاً أمام قيام ثورة 1917. وهذه روسيا تغضب لثورة الصين الثقافية.

يتساءل أولئك المستشرقون: «لماذا يلزم العرب كل هذا الوقت لكي يتصالحوا مع العصر؟» وكان الأولى أن يطرحوا على أنفسهم السؤال التالي: «كيف تمت نفس المصالحة في الغرب؟ كم من حروب وثورات، من حالات انتحار وفشل وضياع، قبل أن يصل الغرب إلى ما ينعم به اليوم من توازن وتكافؤ؟». أين العدل والمنطق في كلامهم هذا؟ يفرك جيب وتلاميذه أعينهم: «ما لهؤلاء العرب لا يستقرون على حال؟» لو طبق منطقهم المبتسر على الغرب لما احتفظ أي من عظمائه وعباقرته بما ينسب لهم من حكمة وتبصر. منح لكل من **بلزاك**، **وغوته**، **وبوشكين** مهلة وأي مهلة لكي يسترجع نفسه في عالم استحال إلى غيره. أما العرب فيطلب منهم بحزم وإلحاح أن يستعيدوا في غضون عقود معدودات توازنهم واستقرارهم. لم يكن في مقدور جيب وأمثاله أن ينصفوا التجربة العربية دون التحرر من ليبراليتهم الضيقة. وهذا ما لم يكن في وسعهم بكل أسف.

في العقود الأخيرة ظهر في الدراسات الاستشراقية اتجاه جديد على يد أفراد اتسموا بالوفاء لروح لوي ماسينيون شاعر الاستشراق بلا منازع. من ينتمي لهذه المدرسة المستحدثة يحلّ وسط المجتمع العربي مرهفاً السمع ليسترق نبضات القلب العربي، فيحاول التعبير عمّا يلتقط، أي ما يشعر به هو في قرارة وجدانه بأمانة تستحق كل تقدير وإعجاب. يحضى هؤلآء بحفاوة لا تتوفر لغيرهم. لكن هل يشير هذا الترحيب إلى أن دراساتهم تصادق دائماً الصواب؟ الواقع هو أن تلاميذ ماسينيون لا يصفون الواقع العربي لذاته، بل بصفته مسلكاً للكشف عن حقيقة خفية. يفقد ذلك

الواقع كل تحديد ولم يعد يحتوي على إشارات تقود الطالب عبر مسالك مضبوطة نحو منافذ مرسومة، بل يعود عند أولئك الدارسين عبارة عن تساكن عشوائي لأشكال من الوجدان ومن الفكر البشري مستقلة عن ظروف الزمن والمكان، وقابلة بالتالي للانكشاف بغتة في أية لحظة. نلاحظ إذن في دراساتهم ارتقاءاً سريعاً ومباشراً من واقع العرب الخاص إلى حقيقة كونية عامة، من عالم الوقائع إلى عالم المثل، والمنطق المضمن في الوقائع هو نفسه حقيقة الكون. وسواء تركوا الواقع في غليانه أم رتبوه إلى مستويات تعبر كلها بأشكال مختلفة عن معنى واحد لا يتغير، فإنهم يذيبون لا محالة الواقع في الرمز.

انطلاقاً من هذه النقطة يكون الدارس، مهما بالغ في تدقيق الوصف، حراً في نهاية الأمر أن يختار ما يشاء من التأويلات الرمزية. لا شيء يمنعه من أن يجعل مغزى الحياة العربية في ممارسة الجنس أو في الحب الإلهي، وذلك إما تصريحاً وإما تلويحاً. يتحول الواقع العربي، في هذا المنظور، إلى جانب، أو وجه، أو مظهر لحقيقة كونية عامة يمكن لأي فلسفة، مهما كانت، إن ترتبط به وتجد فيه مجالاً مواتياً لتجلّياتها. عندئذ يختفي التاريخي العابر وراء المتعالي الدائم، العرضي وراء الضروري، في انتظار أن يصدع **الأمر** معلناً نهاية التيه. ان **التاريخية** التي ينوه بها هؤلآء الدارسون، فيصفونها بدقة ويبرزون كل جوانبها الوهاجة، ليست الوعي المتعارف بمرور الأيام، ولا حتى تمثل تراث الأسلاف، وإنما هي تحمّل التاريخ كمحنة وغبن ونفي في عالم مبتذل. يبدو، في آخر تحليل، انحلال روح الفرد العربي وكأنه فرصة ثمينة يمنحها له القدر، دون غيره، ليتسلل منها إلى عالم الحقائق القارة.

هذا الوجدان بغبن التاريخ يحياه الفرد العربي كخلل في النفس وكقلق. هذا أمر يعترف به هؤلآء الباحثون إلا أنهم لا يتكلفون مشقة تفسيره بالظروف المحيطة به. فيبدو عندئذ وكأنه حاجز، حدّ، لا سبيل إلى تخطيه. عوض أن يضعوه في إطاره التاريخي، المؤقت بالتعريف، نراهم يجمدونه في صورة بُعدٍ ملازم للروح البشري، **كالسأم** عند أبطال انطون **تشيخوف**، بُعد قد يتفتّق إذا ما حان الأوان في وضع اجتماعي ملائم، على أسرار نفيسة. وهكذا يقول هؤلآء المحللون لملايين من العرب التعساء، الذين لا مطلب لهم ولا رغبة إلا في الخروج من أزماتهم ومآسيهم وفي أقرب وقت، انهم غافلون عن المنحة التي خصّوا بها دون غيرهم من الشعوب، وأنهم

مؤهلون بذلك لاكتشاف ما لم يخطر على بال أحد. وهل نستغرب إذا وجدنا أن أعضاء هذه المدرسة المتأخرة من المستشرقين يشيدون بنفس **الرسالة الخالدة** التي قال عنها ميشال عفلق: «ولا تكون الآلام عميقة إلى هذا الحد إلا لكي نكتشف كنوزاً عجزت عن الوصول إليها أمم غيرنا». (**في سبيل البعث**، 1959، ص 110).

من جهة أخرى، ونظراً لأن الواقع يعتبر بمثابة تجلّ مباغت لحقيقة جوهرية، حتى لو جرى، بدافع من الحرص المنهجي، تحديد نوع الترميز الخاص بالمجتمع العربي، يبقى أن نظرية الرمز، وهي عامة بالضرورة، تؤدي على كل حال إلى ذوبان الإنسان العربي في مفهوم الإنسان الكوني.

لهذا السبب بالضبط لم ير العرب أبداً في هؤلآء الباحثين مستشرقين بالمعنى الدقيق. ولوي ماسينيون نفسه، أستاذهم الملهم، لم يعتبر نفسه مثل سائر المستشرقين، بل أكّد دائماً أنه يعيش مأساة العرب وكأنها مأساته الشخصية. كتب يقول: «لكي نفهم الآخر لا ينبغي أن نجره إلينا، بل ينبغي أن نذهب إليه كضيوف». (**وفاءاً بالعهد**، النص الفرنسي، 1962، ص 330). لقد أعجب به العديد من العرب، في المغرب والمشرق، وأصبحوا من أقرب أصدقائه، لكن لا أحد منهم ورث عنه منهجاً يستطيع أن يوظفه في دراسة أو تحليل. كل ما جاء به ماسينيون هو رؤية للمجتمع العربي جميلة مؤثرة، لا شك في ذلك، لكن خاصة به لا تتعداه إلى غيره.

إن ما خلفه ماسينيون وتلاميذه المباشرين وغير المباشرين هو أجمل وأنبل ما أنتجه اتصال أوروبا بالمشرق العربي الإسلامي، لكنه، بلا مراء، جزء من الثقافة الغربية. كان الشرق مجرد مادّة، ركيزة، كان في الإمكان الاستغناء عنها، لو تغيرت الظروف، بمادّة مأخوذة من ثقافة العهد الوسيط المسيحي أو العصر القديم اليوناني والروماني. وليس من قبيل المصادفة إذا تبوأ ماسينيون سنين قليلة بعد وفاته مقعده بين **روائع القرن العشرين** (1964). إن روائيين كباراً مثل ديفيد. هـ. **لورنس**، غراهام **غرين**، مالكوم **لوري**، قد صوروا لنا المكسيك على أنه هائم في خرافاته العتيقة، سجين شرائعه اللاإنسانية، معجب بالعنف المجاني، خاضع لغريزة الموت، هل لهذه الصورة علاقة بالواقع، أم هل هي بأحرى انعكاس لما في نفوس أهل أوروبا المعاصرة؟ كذلك يستقبل العرب **ضيوفاً** أمثال ماسينيون وتلاميذه وهم يعلمون أن هؤلآء لا يأتون إلى الشرق إلا للكشف عن دواخل نفوسهم. يتوخون، وأحياناً يجدون، ما ينقذهم هم لا

من حلّوا ضيوفاً عليهم. وكلما اعترف أحدهم صراحة بذلك، دون التستّر بموضوعية جوفاء، استحق منا التقدير والإعجاب.

كانت هذه الجولة السريعة في مجال الاستشراق ضرورية لسببين: الأول أن الكيفية التي تقبل بها العرب أقوال الأجانب عنا تعتبر في نظر الكثيرين مقياساً لدرجة تطور مجتمعنا، والثاني هو أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة تتكون نظرياً، إلى حدّ كبير، عبر تفاعلها المستمر مع الاستشراق. دون أن ندعي الفصل بين الخصمين - المستشرقين الذين يشكون بأن جهدهم لا يقدر حق قدره، والعرب الذين يتباهون بازدراء كل اجتهاد يأتي من الخارج ـ لا نرى مانعاً من تسجيل ظاهرة لا تجحد وهي أن الحركة الاستشراقية، القديمة أو الحديثة، رغم ما تتحلى به في حالات كثيرة من حسن نية وعطف وتفهّم ومثابرة، لم تحقق إلى الآن سوى نتائج هزيلة، وذلك كلما مالت عن الميدانين الذين حددناهما من قبل (الاستطراف **والتشريق** أي البحث عن الخلاص الفردي في أحضان الشرق)، وادعت أنها دراسة موضوعية وبحث غير مغرض عن الحقيقة. يتساءل المرء أحياناً أمام هذا الوضع هل هناك لعنة تلاحق المستشرق فتطمس العلائم وتشوه النتائج.

الحقيقة أن هناك بالفعل لعنة، كامنة في المنهج المتبع.

عندما ننعم النظر يتبين لنا أن المناهج الاستشراقية المختلفة تلتقي في نقطة واحدة، هي حصر المجتمع العربي في وضعه الراهن. وعملية الحصر هذه لا تأتي بالاتفاق ولا تنشأ عن ميل خاص بالباحث، بل هي نتيجة حتمية لوضع المستشرق المهني. كثيراً ما يأتي الباحث الغربي لدراسة الشرق بهدف اكتشاف أسرار جديدة غير معروفة في ثقافته. فيرى أن لا حق له أن يحدد مسبقاً مستقبل الغير، خاصة إذا كان ذلك التحديد يسير في اتجاه التاريخ الغربي. قد يبدو للبعض أن هذا الاحتراز محمود ومشروع. إلا أنه يؤدّي في الحقيقة إلى إنكار ظاهرة جوهرية، هي ما وصفناها باسم المستقبل ـ الماضي. وهكذا بمجرد ما يتمّ هذا النفي المبدئي تنزلق الحركة الاستشراقية بكاملها في هاوية الأيديولوجيا. إذا كان المصلح العربي، أي كل من يسهم في تأسيس الفكر العربي المعاصر، يفترض أنه يعيش في زمن لم يحن بعد فإن المستشرق يفترض بالعكس أن الماضي (التراث) يؤثر في الحاضر أكثر من الحاضر وذلك خوفاً من أن يتجاوز ما تراه عينه.

فيحق للمفكر العربي، من منظور مجتمعه، أن يعتبر المناهج الثلاثة (تحقيق النصوص أي **الفيلولوجيا**)، علم الاجتماع الوصفي التصنيفي، التحليل البنيوي، التي يلجأ إليها الاستشراق المعاصر، كلها مطبوعة بطابع البرّانية، مما يجعلها عاجزة عن إدراك قلب المجتمع العربي الحي. يمكن إذن أن تنسب كلها إلى الوضعانية بالمعنى الواسع، لأنها تجمّد الوضع القائم في بعده الراهن.

واضح أن المفكر العربي المعاصر لا ينتقد المستشرقين من هذه الزاوية، إذ يفضل الكشف عن أغراضهم الخفية. يلاحظ أنه إذا ذهب هو إلى أوروبا ليجترّ فيها أحزانه طلب منه على الفور أن يفصح عن مقاصده. تعتبر أقوالُه فلتات لسان وتصرفاته رغبات غير واعية، ويتبوأ المستشرق كرسي المحلل النفساني. أما إذا طلب هو نفس الشيء من ذلك المستشرق اعتبر طلبه خرقاً للمروءة. لكن ألا يبقى صحيحاً أن الباحث الغربي كان يستطيع أن يجد في وطنه، في فيافيه وقراه ومصانعه، تلك البشاعة والتعاسة التي يتعقّبها عندنا؟ كلما قال له صاحبنا الشيخ: إن في نفسك حاجة، صاح مُحتجّاً: هذا عداء وسوء نية. لكن ما أكثر الأقنعة التي تختفي وراءها أغراض النفس: خدمة الوطن، الجري وراء المحظور، الاستلذاذ بالكآبة، التسلية عن الضجر، الثأر للفشل، إلخ..

يمكن أن نترك جانباً هذا الجدل العقيم. يبقى أن هناك اعتراضات أخرى على أصول الاستشراق المعرفية، لا على دوافعه فقط. ويمكن تمييز ثلاثة مستويات:

- الأول مستوى ذهنية كل مستشرق على حدة. وهذا ما تهدف إليه الملاحظة السابقة. كون باحث فرنسي يهمل ما يجري في جبال السُّيفن ليهتم بأحوال سكان الأطلس في المغرب يؤثر لا محالة على توجهاته النظرية.

- ثانياً مستوى أدلوجة الاستشراق كتخصص. من السهل علينا أن نصنف أطوار الحركة على غرار تصنيفنا لأشكال الوعي العربي. فنضع في إطار دولة عهد الاستعمار مقابل الشيخ محقق النصوص (المستطرِف)، وفي إطار دولة العهد الليبرالي مقابل الزعيم السياسي عالم الاجتماع الوصفي، وأخيراً في إطار الدولة القومية مقابل داعية التقنية المحلل البنيوي. ولا يقل التصنيف الثاني عن الأول مطابقة لتوالي العهود الثلاثة كما عرّفناها سابقاً.

- ثالثاً وأخيراً مستوى المسبقات النهاجية التي يستند إليها كل بحث استشراقي

مهما يكن. وهذه النقطة هي التي تهمنا بالأساس هنا.

إن المستشرق، كمتخصص وبدافع من الورع أو الاستقامة أو التقزز من ثقافته الوطنية، أو لأي سبب آخر، لا يستطيع أن ينظر إلى المجتمع العربي الحالي من منظور المستقبل، مع أن ذلك، كما قلنا ذلك وأكدناه، هو الوسيلة الوحيدة لإدراك ما يتميز به من ثورة وغليان مستمر. في هذه الظروف كلما وعى مستشرق هذا الواقع هاجر تخصصه وتحول إلى عالم اجتماعي بالمعنى العام. وهذا يعني بالضبط أن الاستشراق كتخصص لا مستقبل له سوى الذوبان في علم الاجتماع. أما إذا فضل أن يساير مسلك ماسينيون ويذوب في وجدان العرب، فعندئذ سيقف بالضرورة عند حدود الأيديولوجيا العربية نفسها، ما دامت الدولة القومية لم تحقق بعد كل طموحاتها لكي تملك وسائل تجاوز تلك الحدود.

لا يحقّ لأحد أن يؤول هذا النقد للاستشراق كدليل على أن العرب يرفضون مبدئياً أن يدرس مجتمعهم دراسة موضوعية محايدة، وهي فكرة رائجة في الأوساط الغربية. قد يتخذ النقد المذكور في حالات سجالية ساخنة شكلاً متطرفاً بعيداً عن الرصانة، لكنه حتى في هذه الحال، يشير ضمنياً إلى حقيقة معرفية وهي عدم انطباق مناهج الاستشراق الحالي على المادّة المدروسة أي واقع العرب الاجتماعي والفكري.

(2)

قد يقول معترض: هذا النقد الشامل يؤدي حتماً إلى رفض أبسط قواعد المنطق. إذا توجّب على الباحث، لكي يدرك مغزى الحاضر، أن ينظر إليه من منظور المستقبل، بما أن هذا المنظور هو ذاتي بالتعريف، فإن الباحث يعود بالضرورة إلى الطريقة الوصفية الفجة. وإذا رفض هذه الطريقة هي الأخرى، اضطر إلى الصمت.

بعبارة أخرى، إذا لم نطمئن إلى وصف الواقع الملاحظ، لا في مظاهره الثابتة كما يفترض ذلك الوضعانيون، ولا في مظاهره المتغيرة كما يفعل التجريبيون، كيف يمكن لأي منا، مستشرقاً كان أو غير مستشرق، أن يفكر؟

وبالفعل، لا بد من طرح السؤال: كيف يفكر، في نطاق الدولة القومية، داعية

التقنية وكل فرد لا يقبل مفهوم الأصالة ومنطقها الذاتي؟

يكفي السائل أن يلقي نظرة على افتتاحية صحيفة أو يسمع خطاباً سياسياً أو يتصفح دراسة جامعية ليدرك في الحين أن لا أحد عندنا يصف الواقع دون فكرة مسبقة، لا أحد يستسلم كلياً لما يحيط به ويترك ذهنه يتأثر تدريجياً بالمعنى الكامن في ذلك المحيط، حسب ما يقال عادة. إننا جميعاً نستخدم طريقة مطردة واحدة وهي طريقة المماثلة والقياس. إن ما نلاحظ، أياً كان نوعه وعدده، يدرج في الحين ضمن نظيم فكري جاهز نفترض أنه محقق وواضح منذ زمن طويل. نلجأ إليه كإطار مؤلف لما نلاحظ لأن هذا الأخير لا يشكل بذاته وتلقائياً نسقاً ثابتاً.

نقتطع من الواقع أجزاءاً لا نقابل بعضها ببعض ولا نقيسها على بنية واحدة مبطنة فيها، بل نقيسها بأشكال منطقية تجلّت مكتملة في حيز اجتماعي غير حيزنا (نعني الغرب)، لا تبدو عندنا إلا موزعة مشتتة ومن حين لآخر. رغم هذا عندما نتوخى تحليل واقعنا والحكم عليه، أكنا صحفيين أو زعماء سياسيين أو علماء اجتماع، فإننا نستبق عملية التجلّي والاكتمال ونقفز فوراً إلى الشكل المنطقي التام والواضح، فنتخطّى بالضرورة حدود الواقع الملاحظ. نفعل ذلك اضطراراً لا اختياراً، لأننا لو بقينا في حدود ما نرى لتعذر علينا الحكم إذ تختلط الأمور ولا يتميز منها شيء. لكن هذا الوضع لا ينفي الحقيقة المقررة وهي أننا عندما نحكم على مجتمعنا نسبح دائماً في مجال جد خاص، بين الواقع واللاّواقع، بين أشياء ملموسة صلبة نستشفها وعملية تبلور لم تصل بعد إلى نهايتها. وحتى لو افترضنا أننا قد نصيب الهدف ويوافق تحليلنا الواقع، فلا يدوم الاتفاق إلا برهة عابرة[44].

لنسق ثلاثة أمثلة على ما نقول:

نأخذ المثل **الأول** من ميدان المذاهب الاقتصادية. كتبت مؤلفات كثيرة عندنا حول مسألة الربا. لا يكفي أن نقول: هذه قضية تقليدية أشار إليها القرآن نفسه، فمن الطبيعي أن يعرض لها المسلمون. إلا أنها أهملت طوال قرون قبل أن تعود إلى

(44) هذه ظاهرة يتعجب منها الصحفيون الأجانب مع أنها تطابق الواقع المجتمعي. يلاحظون تحولات سريعة في تمثيلية الأحزاب والنقابات فيظنون أنها تعود إلى أخطاء الزعماء في حين أن جذورها ضاربة في عمق المجتمع الذي لا يزال في حالة ميعان ثوري.

الواجهة عندما سيطرت الرأسمالية الحديثة على المجتمع العربي. إلى غاية أواخر القرن 19 م، وعكس ما يعتقده كثير منا اليوم، كان الاتجاه العام هو البحث في التخريجات الحنفية على ما يمكن أن يجوز الممارسات المصرفية (لنا إشارات على ذلك في بعض مواقف الشيخ محمد عبده التي تركت بصماتها في فكر الفقيه محمد بن الحسن الحجوي في المغرب) ولم يبدأ المفكرون يميلون إلى آراء المالكية والحنبلية، التي كانت أكثر صرامة في هذا الموضوع، لأنها نشأت في محيط أقل تطوراً من المحيط الذي نشأ فيه الفقه الحنفي، إلا بعد عقود. ثم أثناء الثلاثينات من هذا القرن، عندما كانت الأنظمة الشيوعية والفاشية تهاجم بشدة في أوروبا «الرأسمالية الطفيلية» أعطى الكتاب العرب لموقف الإسلام من الربا مدلولاً اشتراكياً، أو على أقل تقدير معادياً للطبقة البورجوازية (**المفانقة في تعبير البعض**). حصل إذن تطور واضح في تناول المسألة. كيف نفسره؟ وبكيفية أدق كيف نعلل أن النشاط الاقتصادي ينحصر في نظر العموم في تداول وإدارة المال؟ إما أننا نكتفي بتلخيص ما جاء في هذه المؤلفات من دعوة فلا نبرح مستواها ونومن مثل أصحابها بكامل جدواها، وإما أننا نحاول البحث في الأسباب التي دعت إلى ظهور تلك الدعوة بعد أن لم تكن كما سبق أن أشرنا إلى ذلك؟ وعندئذ، مع شيء من التنقيب، كيف لا ندفع دفعاً إلى مقارنة هذه المؤلفات بأخرى، تعاملت كذلك بمسألة الربا وموقف رجال الدين منها، لكن في مجتمع غير إسلامي، كتلك التي ظهرت في إنجلترا أثناء القرن 17 والتي قام بدراستها ر.هـ. **تورني** (**الوعي الديني إزاء بزوغ النظام الرأسمالي**، 1926) وفي فرنسا أثناء القرن 18 والتي حللها برنار **غرويهويزن** (**أصول الذهنية البورجوازية في فرنسا**، 1927). إن التشابه في الأوضاع والمواقف يفرض فرضاً على القارىء الذي يتوخى تحليل المؤلفات العربية حول الربا والتي تبدو علاقاتها بالقاعدة الاجتماعية غامضة جدّاً. إذا كان ذلك المحلّل ذا إطلاع وذا همّ نظري فإنه يلجأ إلى الإشكالية الاجتماعية كما عرفتها أوروبا في عهد انطلاقة الرأسمالية الأولى ولو على سبيل الاستيناس فقط ولكي يستطيع أن يصيغ المسائل المطروحة صياغة مفيدة. وهذا التمثل المسبق قد يحصل في بعض الحالات بكيفية لا واعية.

نأخذ المثل **الثاني** من مجال الوعي الاجتماعي، وبالضبط تجاوب الجمهور المغربي مع مسرحيات موليير عندما تقتبس بالعامية وتمثل على الخشبة. لماذا

التجاوب معه وحده دون سواه من كتاب المسرح الفرنسيين أو الإنجليز؟ يسهل اقتباسه إلى حدّ أن الجمهور لم يعد يشعر أنه أجنبي؟ ألأن موليير، كما يقول الأساتذة، يصور الروح البشرية في عموميتها المطلقة؟ لو صحّ التعليل لسمعنا عن اقتباس في المستوى الناجح عند قبائل البيرو أو اللاّووس؟ الجواب المقنع هو أن المغاربة يفهمون الآن قضايا الأسرة في إطار اجتماعي هو بالضبط ما تصفه هزليات موليير الشهيرة: **حذلقة النساء** أو **مدرسة النساء**. إن المشاهد المغربي، وهو بالطبع من الطبقات المدينية المتوسطة، يفهم دور المرأة في المنزل وفي المجتمع، مزاجها المتقلب، منافستها للرجل عوض التعاون معه، كما يفهم مسألةً في غية الدقة وهي التي تطرح عندما تكون الزوجة تفوق زوجها تعليماً وثقافة، في إطار مجتمع بورجوازي ناضج ومكتمل كما يصوره مسرح موليير. ولكي نتحقق من أن نفس التصور لهذه المسائل الاجتماعية موجود ضمنياً في المسرحيات المذكورة وفي ذهنية طبقة معينة من المغاربة، فما علينا إلا أن نقرأ مقالات الجرائد والمجلات حيث نجد تعبيراً أوفى عن ذهنية العموم.

ونأخذ المثال **الثالث** والأخير من المجال السياسي. لم تنفك الصحف المغربية منذ 1962 تتكلم على الديمقراطية، وهي على اختلاف مشاربها تحصر المفهوم فيما آل إليه أثناء القرن 19 م بعد أن فقد زخمه الثوري. يتركز التحليل والنقاش باستمرار على العقد الاجتماعي، على منشأ وشرعية الحكم. إن بعض العبارات المنسوبة إلى زعماء الثورة الفرنسية والتي أصبحت عند الفرنسيين مجرد مادة يستشهدون بها في الخطب تصبح بالنسبة لنا مطلباً ملحاً.

غالباً ما يتعدى الواقع الملاحظ حدود الأنموذج المستخدم في الفكر. وهذا أمر طبيعي. في صدد الربا مثلاً يقحم المفكر العربي في النقاش ما كانت تنشره الجرائد السوفياتية في بداية الستينات حول الربح والحافز المادّي، فنرى أنصار الأصالة، كلما لم يسعفهم التراث في حلّ مسألة يتحداهم بها خصومهم، يستنجدون بآراء الاقتصاديين السوفيت المعروفة لديهم بصورة تقريبية فقط[45]. كذلك أثناء مناقشة مشكلة المرأة لا يبقى المحلل العربي في نطاق ما يعرف عن الأسرة الأوروبية بل

(45) نقول، زيادة في التوضيح، ان من يقول بمنع الربا كلياً اليوم يصطدم بإقرار بعض فقهاء الماضي بشرعية أشكال معينة من الفائدة. للخروج من المأزق يعمد إلى أقوال الاقتصاديين السوفيت الذين يطالبون بالسماح بنوع من الربا داخل نظام شيوعي الذي يمنعه نظرياً. اللجوء إلى مجرد القياس واضح.

يتعداه لما آلت إليه بعض الأسر الأمريكية من سطوة المرأة على الرجل، وذلك لتسفيه مطالب الحركة النسوية. وأخيراً كثيراً ما يلحق النقاش حول الديمقراطية مسخ وتشويه بإقحام مفهوم شخصنة السلطة (تجسيدها في شخص يمثلها ويحفظها ويحتكرها) الذي يدعي الكثيرون أنها تعمّ اليوم كل الأنظمة السياسية مهما اختلفت قواعدها الاجتماعية والاقتصادية. يبدو إذن أن الاستشهادات متنوعة، منها المأخوذ من كتب التاريخ ومنها المأخوذ من الجرائد المعاصرة، لكن هذا انتقاء ظاهري فقط لا يجب أن ننساق معه ونضلّ. إن الوقائع المعاصرة، كالتي ذكرنا، تستخدم كبراهين إيضاحية تكميلية، أما قوام الاستدلال الأصلي فهو مستقل عنها ويبقى قائماً حتى لو تمّ الاستغناء عنها. في مسألة التنظيم السياسي تبقى الإشكالية الأساسية هي إشكالية القرن 18 م، رغم تطعيمها بجزئيات تقربها ظاهرياً من الوقت الراهن. يستند كل المشاركين في النقاش السياسي، اعترفوا بذلك أم لا، إلى النموذج المذكور الذي يتيح لهم وحده التحليل والحكم، وحتى الفهم.

قد تطابق هذه النماذج التأويلية أحياناً الواقع، فتقوم بدورها وتعطي نتائج جيدة. إلا أنها تستعمل في إطار مجتمع واحد، مع أنها هي متنوعة لا تعود إلى زمن واحد ولا إلى مكان واحد. فيسهل على من يستعملها في تحليلاته أن يتنقل، بوعي أو بغير وعي، من مستوى إلى آخر ومن قطاع إلى آخر، فيطوع لأغراضه الواقع. وأما إذا مال ميلاً طبيعياً إلى توحيد كل ما يستوعب من المظاهر الاجتماعية بردّها إلى نفس الأنموذج، فإنه يزداد بعداً عن الواقع.

لمعترض أن يقول ان الأمثلة التي ذكرت ليست سوى ثلاث لحظات انتزعت من تطور الطبقة البورجوازية الغربية، فلا داعي للاستغراب إذا عثرنا عليها في مجتمع يخضع بدوره لعملية تبرجز واضحة، بصرف النظر عن شكلها والفئة الاجتماعية التي تقودها. وفي هذه الحال لا يستبعد أن نعثر على أمثلة أخرى، أقل بروزاً من التي ذكرت، تتعلق بالعقيدة وبالذهنية. هذا صحيح، لولا أن المشكل الخاص بالمجتمع العربي ليس في عملية التبرجز، التي لا يمكن أن ينفيها أي باحث جدّي، بل في بعدها الزمني، وبالضبط في اختزال تطور دام في الغرب أربعمئة سنة في بضعة عقود عندنا. فهذا التقليص هو الذي يفكك واقعنا الاجتماعي إلى قطاعات غير متجانسة، يعيش كل قطاع على وتيرة خاصة به، فتطرح قضية درجة واقعية بنية كل قطاع

وبالتالي بُنَى المجتمع كله.

نجد أنفسنا أمام اختيار صعب ونحن نلاحظ سيولة بنيانية في كل قطاع نودّ فحصه. لكي نتغلب على تلك السيولة المانعة من كل تحليل وحكم أننا اما نردّ كل حدث أو ظاهرة إلى عملية البرجزة، أي نشأة طبقة بورجوازية محلية مكتملة، فيفقد الحدث أو الظاهرة كل خصوصية، واما نقتطع ونجرد من هذه العملية التبرجزية (المعروفة من تجارب أمم أخرى) محططات نستعملها كمشابيك نؤول على ضوءها ما نلاحظه في مجتمعنا وعندئذ ندفع دفعاً إلى تجاوز ما نلاحظ. لكل منا الحق أن يعتبر أن هذه الطريقة غير مفيدة بل ضارة إذ تعتم رؤية الأشياء، إلا أن نظرة سريعة حولنا تكفي لإثبات أنه لا يوجد عربي أو أجنبي يستطيع أن ينفلت منها بالكلية، حتى من يدعي أنه يتابع بإمعان أدق تحولات المجتمعات العربية ليصفها وصفاً تاماً أميناً بدون أدنى تدخل من جانبه. لنأخذ كتاب جان لاكوتر الذي سبقت الإشارة إليه. فهو مليء بملاحظات ذكية، لكن ليس من الصعب أن نضع قائمة بالنماذج التفسيرية المستخدمة، استوحاها المؤلف من الغرب أو من المشرق العربي. وهذا الأمر لا يمنع تلك التفسيرات من أن تصيب الهدف في كثير من الحالات. ليس الغرض هنا تبرير أو تفنيد الطريقة القياسية، بل إظهار أنها عامّة، غالبة على كل من يكتب في الشؤون العربية.

سيقول البعض، لا سيما من تلاميذ جورج **غورفيتش**، ان ما من مجتمع إلا وهو غير قارّ، غير متجانس، مرتب على درجات ومستويات. لا خصوصية في ذلك للمجتمع العربي، وبالتالي لا حاجة إلى ابتداع منهج يطابقه وحده. هذه نظرية سوسيولوجية بين نظريات عدة كلها محتملة، فيحسن بها أن تبدأ بفحص جذورها المعرفية. لكن حتى لو فرضنا صحتها سيظل صحيحاً أيضاً أن هناك فرقاً في الدرجة، لأن ما تميز به المجتمع الغربي من تكون تدريجي بطيء أعاره هيكلاً سميكاً يمكن أن يستعمل كقاعدة ومستند لمختلف عناصره، في حين أن هيكل مجتمعنا العربي، أي الاقتصاد، يوجد خارجه، فلا تعود بالضرورة في هذه الحال قطاعاته المختلفة إلى أساس واحد مقبول لدى الجميع.

وهكذا يمكن أن نجيب على السؤال الذي طرحناه في مستهل هذا الفصل: كيف نفكر؟، فنقول: داخل الدولة القومية إما ينعدم التفكير إطلاقاً وإما يكون التفكير

على أساس المماثلة والقياس (ما سماه علال الفاسي في **النقد الذاتي** الفكر بالمثال).

إلا أن هذا الجواب غير مفيد إن لم نوضح في التوّ أن السبب - سبب الإحجام عن التفكير من جهة وسبب التفكير بالمثل من جهة ثانية - هو الواعز العملي أو الهمّ الإنجازي.

لكي نعمل لا بد لنا من خطة، من برنامج، من نموذج، وبما أن الوقت محسوب لدينا، غير كافٍ لاعتبار كل جوانب واقع ملتبس ومشتبه في الغالب، نلجأ مرغمين إلى القياس والمماثلة. وهكذا نعود لنجد الازدواجية المنطقية: منطق الفعل ومنطق الفهم.

ليس العيب في المنهجين، الوصفي التجريبي والوضعاني، بل في الغفلة عن كون كلاهما يوفر منطقاً لفهم الذات (للتأمل والاعتبار) في حين أن أولى أوليات المجتمع العربي هو الإنجاز (الإصلاح) الذي يتطلب منطقاً آخر. وليست هذه الثنائية جديدة، وليدة الدولة القومية، بل إنها كانت جارية حتى في عهد دولة الاستعمار. كانت آنذاك طريقة عملية يلجأ إليها الحاكم الاستعماري، هي الأخرى مبنية على القياس والتشبيه، وبجانبها كانت الحركة الاستشراقية الوضعية التي كان يتقنّع بها أحياناً ذلك الحاكم. لكي نصف دولة الاستعمار وصفاً كاملاً في المشرق والمغرب ينبغي لنا أن نضع جنب لوي ماسينيون المارشال **ليوطي** وجنب مارغوليوت اللورد **كرومر**، وكون الباحث المستشرق كان يحكم حكماً سلبياً على أعمال الحاكم يدل على أن ثنائية المنطق ملازمة لكل أطوار المجتمع العربي المعاصر.

إن الدولة القومية، رمز التداخل التام بين الغرب والمجتمع العربي، لم تعد تشعر بأي حرج، بعد فشل الدولتين السابقتين، وبهدف استدراك الوقت الضائع، عندما تتولّى أمثلة ونماذج جاهزة أجنبية لكي تضمن النجاح لخطتها الهادفة إلى إصلاح شامل. لا أحد منا إذن يستخدم حقاً المنهج الوضعاني. كلنا يلجأ إلى الإلحاق والتشبيه وإن أدّى ذلك إلى ابتسار وإفقار.

(3)

وهكذا يقف العرب، وبالضبط المسؤولون على الإصلاح منهم، موقفاً يبدو متناقضاً لمن يحكم عليه من الخارج، لكنه في الحقيقة يعكس ثنائية الواقع ذاته.

رضوخاً لمنطق العمل، أي الإصلاح الملحّ، يتهافت زعماء الدولة القومية على نماذج، يسترشدون بها، هي من نتاج العقل الوضعاني، لكنهم، عندما يتعلق الأمر بفحص الذات، يرفضون المناهج الوضعانية، رغم أنها تولدت عن نفس العقل، لأنهم يشعرون أنها لا تعطي صورة وفية عن أوضاع مجتمعهم وأحوال نفوسهم.

كثيراً ما يعترض الباحث الوضعاني قائلاً: أنا أيضاً أستهدف العمل والتطبيق، بل هذا هو بالضبط مفهوم الوضعانية عند من ابتكر الكلمة أوغست كونت. إلا أنه بقوله هذا يرتكب خطأ فادحاً إذ ينسى أنه كان يستطيع في الغرب أن يفصل لحظة البحث عن لحظة التطبيق. أما في المجتمع العربي، بعد كل القرون الضائعة، لم يعد يسع الانتظار، وما يطالب به الباحث من حرية واستقلال فكر يبدو ترفاً لا يمكن للدولة أن تتحمله. يفضل إذن المصلح العربي أن يتلقى من الغرب ما سبق أن اكتشفه وجربه وتحقق مراراً من جدواه. باختصار يقبل الوعي العربي، أثناء الدولة القومية، الوضعانية كمذهب جاهز صالح ليكون مرشداً للعمل والإصلاح ويرفضها كطريقة للطلب والبحث، مرشحة للكشف عن وقائع غير معروفة عند الغربيين يجب حينئذ فحصها من جديد للتحقق من وجاهتها، وهو ترف لا يستطيع تحمله في وضعه الراهن.

وأحسن مثال على هذه الإزدواجية المبدئية هو موقفنا من مسألة في غاية الخطورة، مسألة البنية الاجتماعية. إن من يرى الأمور من الخارج يتأرجح باستمرار بين طريقتين: الوصف الذي يؤدي إلى الشك في واقع الطبقات، والمذهب الذي يؤكد أن الطبقات هيئات بشرية ملموسة يمكن حدّها وعدّها.. نقول: كلاهما مرفوض على أساس ما نلاحظه يومياً. هذا صحيح إذا بقينا على مستوى البحث المجرد. أما إذا أخذنا بعين الاعتبار الجانب العملي التطبيقي ماذا سيكون رأينا؟ هل الطبقة واقع أم لا؟ لنركز كلامنا على الوضع الطبقي في المغرب كما يراه الدارسون الأجانب والمغاربة الذين يستعملون جميعاً مفهوم الطبقة بلا تردد. لا ضير في استعمال الكلمة بغرض الوصف. المهم هو المفهوم وجدواه لتفسير الوقائع. عندما ندقق النظر في المسألة نجد أننا في المغرب التقليدي أمام مجتمعات مقفلة تعاكس بعضها البعض لا

أمام طبقات بالمعنى العصري، أي جماعات محددة من جانب دورها في الإنتاج تتنافس وتتصارع من وجه وتتعاون من وجه آخر.

ـ هناك **أولاً** الهيئة **المخزنية** التي نسميها عادة واصطلاحاً حكومة البلاد. إلا أن المخزن كان يمثل بلا شك **دولة** بالمعنى الخلدوني، أي مجتمع متكامل ومستقل، يتميز بخصوصية الأصل والنسب، وتنظيم المعاش، والعادات والسلوك، وأحياناً من حيث الاختيار المذهبي. وهذا الاستقلال الذي كان يبدو عادياً للجميع هو الذي يفسر كيف يمكن للحاكم أن يخالف عقيدةً ومذهباً عامة الشعب. وأوضح مثال على ما نقول مخزن الموحدين الذي اعتبر دائماً أنموذج الحكم في المغرب. ما يميز المخزن بالأساس هو ترفعه فوق المجتمع.

ـ هناك **ثانياً** الطبقة الاندلسية الأصل. فهذه بورجوازية، بمعنى جماعة مدينية، تختلف عن سائر السكان بأنها طارئة على المغرب إذ لجأت اليه من الأندلس، وتتميز كذلك بلهجة ولباس وطبخ وأثاث، أي بمظاهر حضارة أصيلة. هذا ما يجمع بين عناصرها، لكنها في نفس الوقت تتفرع إلى عائلات عريقة من الفقهاء والتجار والكتاب وصغار الحرفيين والقادة العسكريين. نحن، في حقيقة الأمر، أمام مجتمع اجتث من وطنه وزرع زرعاً في أرض المغرب. أخذ يتوحد شيئاً فشيئاً اقتصادياً، غير أن ذكرى الفوارق القديمة والتراتيب التقليدية بقي راسخاً في الأذهان، فيؤثر في الزيجات، في الصراعات السياسية، في الاختلافات المذهبية، في الفتن التي تملأ حياة المدن، وأخيراً في العلاقات مع المخزن خاصة أثناء الأزمات. إن سياق الأحداث، داخل الحواضر بخاصة، يظل غامضاً إذا لم ننتبه إلى أن البورجوازية الأندلسية كانت في آن موحدة متجانسة، من حيث المعاش والنشاط الاقتصادي، ومجزأة إلى فرق وأحزاب متنافرة من حيث التقاليد المحفوظة في الذاكرة والمجسدة في الأعراف العائلية.

ـ هناك **ثالثاً** البورجوازية الصغيرة المحلية التي تقطن ضواحي المدن الحضرية الأندلسية، والحواضر السلطانية والمدن الساحلية. نشأت هذه على أثر تقليد عادات وأحوال الجالية الأندلسية. ودورها التاريخي والاجتماعي هو الحفاظ على حدّ أدنى من الصلات مع العالم القروي. وهي كذلك لا تشكل وحدة متلاحمة متراصة، كما يدل على ذلك تنوع مسالك الارتقاء في السلّم الاجتماعي: بالتحالف مع البورجوازية، أو الاستناد إلى الريف، أو توظيف النفوذ الديني. وتبقى هذه الطبقة مجزأة إلى فئات

متنافسة بسبب الفوارق الثقافية ورغم تماثل الأوضاع الاقتصادية.

- وهناك **أخيراً** العالم الفلاحي الذي ينقسم بدوره إلى تنظيمات تختلف اختلافاً كبيراً من حيث البنية وظروف نشأتها. تختلف القاعدة المعاشية: قد تكون زراعةً أو كسباً (تربية الماشية) أو غرساً. فتختلف تبعاً لذلك المؤسسات الاجتماعية (القبيلة، الأسرة، الزاوية، إلخ). وتختلف في نهاية الأمر السلطة المكتسبة نظراً لنوع العلاقة مع الجيران والمدن والمخزن[46].

هذه صورة أولية لمجتمع يبدو بعيداً جدّاً في آن عن النظام الفيودالي الغربي وعن النظام الإسلامي السلفي. واضح، في هذه الحال، أنه يصعب أن نطبق عليه مفاهيم التاريخ الغربي. والوحدات التي وصفناها سالفاً، سواء سميناها مجتمعات جزئية أو جماعات أو فئات أو هيئات أو طبقات مغلقة، تشير في كل الأحوال إلى محتوى مخالف لما توحي به كلمة طبقة في الاصطلاح الغربي، رغم أننا نعرف في كل حالة بالتدقيق القاعدة الاقتصادية.

يوحي مفهوم الطبقة المتداول بين علماء الاجتماع بتعاضد العناصر التي تكون في ترتيب معين المجتمع، في حين أننا نطبقه على وضع تتخارج أجزاؤه مخارجة تامة. لا يربط بينها أي وعي جماعي ولا أي وعي وحدوي. كل عنصر يردّ بنيته إلى عصر تاريخي مختلف. النشاط العمومي لا يوحد الفئات في مؤسسة مشتركة، والدولة التي يفترض فيها أن تكون آلية للتوحيد حسب نظرية الإسلام السياسية، هي نفسها مجتمع جزئي مستقل عمّا يخالفه ويزاحمه اقتصادياً وسياسياً، كما تدل على ذلك شهادات كثيرة من القرن الماضي، أجنبية ووطنية. بين الوحدة الشاملة الممثلة في دار الإسلام ومصالح الجماعات المحلية لا يوجد أي وسيط رابط إلا في حالات جدّ نادرة في إطار الزوايا (الإخوانيات الدينية) عندما تتجنّد لمحاربة الغزو الأجنبي.

من جهة أخرى لا ينتسب التنافس بين هذه الجماعات إلى مفهوم الصراع الطبقي كما عرفه العصر الحديث ولا حتى الوسيط، إذ يصعب علينا تحديد الهدف من التنافس. فسلطة المخزن هي واحدة بين سلطات عدة كلها قائمة وشرعية. ليست

---

(46) ألفت النظر إلى أن هذا تعليق نظري حول ما يقوله البعض، وليس قول المؤلف في هذا الموضوع. واضح أنه لا يطابق الوضع لا في الماضي ولا في الحاضر بعد التطورات التي طرأت على المغرب منذ ثلاثين سنة.

بحال سلطة مطلقة مسيطرة. كلما نشب نزاع بين الهيئآت كان هدف كل هيئة آنياً تكتيكياً، وحتى في حالة مدافعة الأجنبي فإن كل فئة تحاربه على حدة. لا يمكن الكلام في هذه الحالة على صراع طبقي بالمعنى الجدلي التاريخي للكلمة، أي كوسيلة لتأليف وتوحيد المجتمع.

إلى هنا يبدو المنهج الوضعاني ملائماً لما نتوخاه من التحليل، وهذا طبيعي إذ يجري كلامنا على ماضٍ هامد ومجتمع ساكن. إلا أن هذه الصورة ليست سوى تمهيد لإدراك البنية الماثلة أمام أعيننا.

لا جدال في كوننا نلاحظ بوادر حركة توحيدية داخل المجتمع المغربي. حركة داخلية أولاً. إن البورجوازية، بجناحيها التجاري والبيروقراطي، تتلاحم تدريجياً في الساحة الاقتصادية. ثم تنشأ في المناطق الزراعية بورجوازية قروية وبورجوازية صغيرة، وهو تحول يشهد، رغم بطئه، على توثيق الصلات بين المدينة والأرياف. وأخيراً تتكون طبقة جديدة من المهاجرين النازحين من مختلف جهات البلاد والمكدّسين في ضواحي المدن الكبرى. ثلاثة تطورات تشير إلى حركية متزايدة داخل كل جماعة وإلى قدرة ناشئة على الانتماء إلى جماعات أوسع. لا شك أننا بشيء من التجاوز نستطيع أن نتمثل بنية المجتمع الجديد في صورة شاملة متجانسة.

وبموازاة مع الحركة التوحيدية الداخلية توجد حركة نابعة من خارج المجتمع. إن نظام الحماية الفرنسي رسم للجميع هدفاً مشتركاً نعته المقيم العام المارشال ليوطى بالتهدئة أو التمهيد تحت راية السلطان. ثم على مستوى آخر، بوسائل أكثر عنفاً وتعسّفاً، تحاصر البورجوازية الاستعمارية كل المغاربة، بدون اعتبار لاختلاف الحيثيات، وتضعهم في خانة واحدة مخصصة **للأهالي**.

بيد أن السكان لا يتجاوبون إلا مع الحركات التوحيدية الجزئية، تلك التي تجري على مستوى الحياة اليومية وتبقى في حدود المتعارف. أما الوحدة الشاملة المجردة المفروضة من فوق إما سياسياً من قبل الدولة وإما اقتصادياً من قبل السوق، فإنها تنقلب في شعور الناس إلى عملية قهرية. لهذا السبب تبقى العراقل القديمة قائمة في شكل فوارق نفسانية وثقافية ولغوية. إن البورجوازية، التجارية أو البيروقراطية، لا تتحدد دائماً بمجرد ما أن تتوحد القاعدة الاقتصادية. إن خلافاتها الذاتية ومعارضة الفئات الأخرى لها، لا تعود في العمق إلى أسباب ودوافع اقتصادية. نرى حالات

تنافر، موروثة من قديم، تعود إلى الواجهة لتعاكس معاكسة شديدة ما تفرضه العقلانية الاقتصادية. كثيراً ما نلاحظ سوء تفاهم بين السلطة المركزية والبورجوازية رغم تشابك المصالح. كذلك لا تندمج البورجوازية الصغيرة في البورجوازية بمجرد ما تتوفر الشروط الاقتصادية، لا بد من توفر شروط ثقافية لكي يتم الاندماج الفعلي وهذا أصعب. وأخيراً لا يتحدد عمال المدن كطبقة متميزة باعتبار دورها في الإنتاج فقط. إنها تندمج جزئياً من الوجهة الثقافية في البورجوازية الصغيرة المنقسمة بدورها إلى فئات. وهذا هو أصل الانقسامات الثقافية وبالتالي الحزبية. ينعت بعض القادة غيرهم بأنهم ليسوا سوى بورجوازيين صغار، لأن هؤلآء تربوا في أحضان البورجوازية الحضرية في حين أن أولئك، باعتبارهم أقل ارتباطاً بالبنى التقليدية، يرون أنفسهم أقرب من الفئات الناشئة وأقدر على استيعاب الواقع الاجتماعي الجديد.

بدلاً من أن نتحدث، كما نفعل عادة، عن سيولة البنى المجتمعية، ألا ينبغي أن نتحدث عن مدى حظها من الواقعية؟ نلاحظ في المجتمع حركتين تعملان باستمرار وتعاكس إحداهما الأخرى: حركة تجريد وتوحيد وحركة تجسيد وتمييز. أثناء فترة مدّ، ونعني تصاعد النضال السياسي، التعبئة لتحقيق مطالب، الحملة من أجل الاستقلال..، تتغلب الحركة التوحيدية التأليفية، وأثناء فترة جزر، ونعني كلال الجماهير، يأس الزعماء، فشل تحرك..، تتوقف عملية التوحيد بل تعود التنظيمات إلى سابق عهدها من التصلب فترتبط فيما بينها «علاقات» برانية، وتنبعث مجدداً الانقسامات التاريخية بعد أن تكون قد اختفت لمدّة. بالنسبة لمغرب ما قبل 1945 يستطيع الباحث أن يرسم خطاً بيانياً يمثل توالي فترات الأمل والتطلع إلى مستقبل واعِد وفترات التقهقر إلى أحوال الماضي الحالك.

بالنسبة لمن يهتم بالتحليل النظري فقط، يمكنه أن يبقى على مستوى التجربة الآنية، فلا يستطيع عندئذ أن يلمس أية بنية من شأنها أن تحدد علاقات قارة؛ يبدو التاريخ مفتوحاً لكل الاحتمالات ويتخلص الواقع في الآن، الباهر والرخو، الذي ينعقد لينحلّ بدون توقف، ويمكنه كذلك أن يحلّ في قلب الدولة، داخل الآلة الاقتصادية التي تحرك الأفراد من الخارج، فيتعامى عن كل تجربة فردية. وهكذا يستند المحلل، في الحالة الأولى إلى بنى الماضي فينفخ فيها الحياة حتى عندما تكون آخذة في الانحلال. وهذا ما تدعو إليه النزعة التجريبية. وفي الحالة الثانية يستند إلى بنى

المستقبل فيعيرها قوة النمو والاكتمال مع أنها ليست إلا براعم. وهذا ما توحي به النزعة الوضعانية. كلتا النزعتين تتجاوز الواقع وبنفس القدر. والمحلل النزيه لا يبقى وفياً كلياً لهذه أو تلك بل يتأرجح بينهما على الدوام. قد يقال إن التحليل يتعمق ويتحسن باستمرار عبر هذا التأرجح وتطعيم طريقة بأخرى. هذا صحيح لأن الباحث حرّ، لا شيء يفرض عليه أن يتوقف في وقت محدد. لكن ما القول في رجل السياسة، الزعيم المصلح الخاضع لمنطق العمل؟

هذا لا يستطيع أن ينتظر، لا بد له من الاختيار بين الطريقين. لا بد له من أن يعتمد إما على بنى الماضي وإن كانت متداعية، فتدعوه المصلحة إلى أن يبعث فيها الحياة، وإما على بنى المستقبل وإن كانت حقيقة في أوهام الناس فقط، فيفترض أنها بدأت تتحقق بالفعل. إذا عدنا إلى مثل المغرب نلاحظ أن الحكام الفرنسيين إبان الحماية كانوا يتهمون الوطنيين باللاّواقعية والجري وراء الأوهام، وكان الوطنيون يردون عليهم بالتهمة نفسها. الحق هو أن لا أحد من الطرفين كان يعبر عن الواقع تعبيراً مطابقاً في كل لحظة، إذ الواقع نفسه كان في تحول دائم. وهنا يكمن سرّ مأساة «الواقعيين» في كل زمن ومكان، الذين يأخذون العصا من الوسط مثل من سمي **بالقوة الثالثة** في الدولة المستعمرة أو البورجوازية الليبرالية داخل دولة الاستقلال. يريدون أن يتعقبوا الواقع، وهذا الواقع غير المستقر يخونهم ولا يساندهم أبداً. لا مناص للحاكم، المسؤول السياسي، من أن يختار، والاختيار هو دائماً بين الماضي والمستقبل ـ حتى المستقبل ـ الماضي الذي تكلمنا عليه سابقاً هو ماضٍ لمن وُفّق إلى الاختيار مسبقاً وهو مستقبل لمن تردد عن الاختيار وأخره من عهد إلى آخر - يفترض في الحالتين معاً وضعاً قاراً في الذهن لا يعكس بأمانة وقائع الحياة. يرفض المسؤول السياسي بدافع الضرورة كل تحليل غير مستند إلى أنموذج مجرب يضمن له النجاح، وكل علم اجتماعي لا يعترف بأولوية الاقتصاد.

من خلال مثال المغرب، الذي يختزل كل ما نودّ توضيحه من مسائل منهجية، نرى أن التحليل بهدف التحليل، المجرد الموضوعي، لا يخلص أبداً إلى نتيجة نهائية قطعية. وإذا ما فعل ذلك، بواعز خارجي وتحت ضغط الظروف، فإن خلاصته لا ترضي القارىء العربي، إذ في حالة نفي البنية الطبقية يحصل تفريط وفي حالة تكريسها وتجميدها يحصل إفراط. إن الباحث موزع باستمرار بين خوفين: الخوف من الغلط

إن هو توقف عن مواصلة البحث والتدقيق، والخوف من متابعة التقصّي إلى ما لا نهاية، في حين أن وراءه رجلَ السياسة الذي لا ينفكّ يستعجله لكي يمدّه بملخّص، ولو موقت، لبحوثه حتى يشرع في التطبيق والإنجاز. لذا، يضطر الباحث أحياناً إلى أن يلجأ إلى أنموذج مجرّب ليسقطه على واقع المجتمع المدروس ويستخلص منه مخططاً عملياً. عندئذ يستخدم بالضرورة منطقاً مزدوجاً، جانب منه استقرائي وجانب تشبيهي قياسي، وإن لم يعترف بذلك صراحة أو لم يعِ به كامل الوعي.

* * *

خلاصة القول أن الدولة القومية تقوم في الوقت الراهن بتوحيد المجتمع العربي وتجديد بنيته الاجتماعية تماماً كما كانت تفعل دولة الاستعمار، بل بعزيمة أقوى وعنف أعمّ، برضى وموافقة الأكثرية الصامتة. يجري هذا التجديد على أساس أنموذج جاهز، غير معلن وأحياناً غير واعٍ، مستنبط من تطور الغرب الحديث. تعمل الدولة القومية وتتصرف كما لو أن البنيَة الاجتماعية التي تلائم هذا الأنموذج كانت قائمة بالفعل (هذه العملية تسمى عند علماء السياسة والاجتماع **تحديثاً** وعند علماء الاقتصاد **تنميةً** وعند خصومها **اغتراباً** وعند أنصارها **إصلاحاً** أو **ثورةً**).

في هذه الحال لا مناص من الاعتراف بأن التولد أو الاستتباع السببي يتم حسب خطين مختلفين: خط مواز للواقع الملاحظ وخط ناتج عن الأنموذج. الأول في اصطلاحنا **واقعي** والثاني موضوعي[47].

ينتج حتماً عن هذه الثنائية أن كل سوسيولوجيا وصفية تصنيفية (حسب أصول الوضعانية)، تعود مشروعاً في غاية الإشكال، أكان روّاده من العرب أو لا، إذ، من جهة، تجمّد واقعاً متحولاً في بنية قارة، ومن جهة، بإهمالها ما يفرضه الهمّ الإصلاحي الملح، لا تشعر بالحاجة إلى أنموذج موجّه أو لا تعيه بوضوح. إن مثل هذه السوسيولوجيا لا تبدو للعربي الواعي واقعية، بما أن الواقع الملاحظ يتجاوزها باستمرار، ولا موضوعية، بما أنها لا تنظر إلى شمولية المجتمع ولا تقدم مخططا جاهزاً وصالحاً للتطبيق.

---

(47) انظر الهامشة 35. نلح مرة أخرى على أهمية هذا التمييز الناجم عن تلاشي البنى الاجتماعية وضرورة إصلاحها في وقت وجيز. لهذه الثنائية علاقة واضحة بمفهوم المستقبل الماضي.

إلا أن هذا لا يمنع الدولة القومية من أن تلجأ هي نفسها إلى الوضعانية، لكن كأدلوجة، كمجموعة وصفات للعمل، لا كسوسيولوجيا، كطريقة بحثية. لذا، لا نقول إن وضعانية الدولة القومية واقعية، بل نقول إنها موضوعية، بالمعنى المحدد سابقاً وبمعنى رديف، معنى الهدف (وهو ما يوحي به الاشتقاق في اللغات اللاتينية). الموضوعي هو ما يصبح مطابقاً للواقع حين تبلغ الدولة القومية غايتها من التصنيع.

نصل في نهاية هذا التحليل إلى ثنائية مفهوم الموضوعية ذاته. تعتبر الوضعانية الغربية الموضوع بمثابة معطى (طبيعي أو اجتماعي) قار ومحدد يكفي الدارس أن يعيه ليفهمه ويتمثله. أما المنظّر العربي الذي يعيش وسط مجتمع في طور إحالة فإنه يرى بالضرورة الموضوع كهدف يجب إدراكه بالمعنيين اللغويين: الفهم والتحقيق (وللاشتقاق هنا أيضاً دلالة). الموضوع في نظر العرب المحدثين أصح وأمتن من الواقع.

والاختلاف في التصور والتعريف يعود بالطبع إلى اختلاف الأوضاع. ينطلق الغربي من مجتمع متبلور سبق أن درسه حسب طرق معينة وتوصل بها إلى نتائج محددة. لذا يريد أن يطبقها على مجتمع آخر وينتظر بالطبع أن يكتشف نتائج مغايرة. أما العربي فإنه يباشر مجتمعاً في حالة كسر وجبر مُلزَم، بدافع المنافسة مع الأعداء والخصوم، بالإحراز على تلك النتائج التي وصل إليها الغرب، بأي وسيلة متاحة عند الاقتضاء. ما يهم الغربي هو المسعى دون النتيجة لأن هذه نافلة بالنسبة إليه بعد أن تحققت عنده منذ قرون، في حين أن همّ العربي قبل كل شيء هو النتيجة، أي التوصل إلى مستوى الغير. منظوران متعارضان، ولا يلتقيان إلا في حالة نجاح الدولة القومية واكتمال برنامجها التصنيعي.

قد يقال: هذا من تشقيق الكلام!. لكن كيف نفسر خارج الإطار الذي نقترحه مجابهة ليست آنية وكلامية فقط بين العرب والغير، وكيف نتصور ظروفاً تمّحي فيها وتذوب؟[48].

* * *

(48) لا يخفى على الفيلسوف ما لهذا التحليل من علاقة بالنزعة البراغماتية. إن ملاحظات كثيرة في هذا الكتاب تعود إلى تصور خاص لمنطق العمل والتصرف مقابل منطق التأمل.

(3)

ماركسية موضوعية[49]

لا شك أن القارىء قد لامس في نهاية القسم الأول من هذا الكتاب، عند وصفنا لآخر تشكلات الوعي التقنوي (ص 55 إلى 61)، صيغة مبسطة للماركسية. ولا شك كذلك أنه لاحظ في نهاية القسم الثاني، لما حاولنا تجاوز التاريخ المغرض والتاريخ النقدي معاً (ص 104 إلى 107)، إننا استندنا إلى النظرية الماركسية حول الأدلوجة، وفي ختام نقاشنا الطويل للمذهب الوضعاني (ص 133 إلى 135) ارتسم بدون ريب في ذهن القارىء الخط الفاصل المعروف بين المنظور الوضعي للأشياء والماركسية. حان الوقت الآن لنلمّ أشتات كل هذه الملاحظات ونجيب على الأسئلة التي بقيت معلقة في ختام كل فصل.

لكن لكي نقطع الطريق على كل متقول ينبغي أن نؤكد منذ البداية أننا لا نعتزم كتابة تاريخ الحركة الماركسية في البلاد العربية ولا دراسة ما تتيحه نظرياً الماركسية من إمكانات للفكر العربي المعاصر. إن سياق التحليلات السابقة يتعارض مع هذين المسعيين اللذين يمكن، على كل حال، العودة إليهما في بحث مستقل (انظر **العرب والفكر التاريخي**، 1992، ص 171 إلى 203). غرضنا من هذا الفصل هو فقط الإشارة إلى المكان الذي تشغله الماركسية، بصفتها مرحلة متميزة من مراحل الفكر الغربي، في مسيرة الأيديولوجيا العربية المعاصرة. بعبارة أخرى يجب علينا أن نرى كيف يستخدم المفكر العربي، مهما كان منزعه ومنطلقه، النظيمة الماركسية لأغراضه السجالية.

---

(49) موضوعية بالمعنى المحدد أعلاه، أي ناتجة منطقياً (موضوعياً) عن الأداليج السابقة. لو قلنا ناتجة حتمياً لكان المعنى واحداً.

لقد فصلنا بين خطين فيما يتعلق بالتحديد السببي (التولد في عرف الأقدمين): أحدهما على مستوى الأفكار وسميناه اصطلاحاً موضوعياً، والثاني على مستوى المجتمع وسميناه واقعياً. والماركسية التي سنقوم بتحليلها تندرج بالطبع في الخط الأول لأنها تهدف بالأساس إلى أن تكون مرشداً للعمل قبل أن تكون وسيلة لسبر الذات وفهم آليات المجتمع القائم. وسوف نجد بالضرورة، داخل الماركسية ذاتها، تلك الثنائية التي أشرنا إليها في وضعانية الدولة القومية (مقبولة كمذهب ومرفوضة كمنهج)، مع فارق وهو أن الماركسية ربما كانت منتهى كل اختيار وضعاني.

(1)

قررنا فيما سبق أن كلاً من تمثل الشيخ والليبرالي والتقنوي، للذات وللماضي، يطابق إحدى مراحل تبنيُن المجتمع، لكنه في نفس الوقت، عندما يكون في أوج نفوذه وكامل الثقة بنفسه، فإنه يتاخم، بل يتماس مع، الماركسية من أحد جوانبه. هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن لهده التمثلات الثلاثة إشكالية مشتركة، وهذه بدورها تنفتح تلقائياً على الماركسية.

إن الشيخ الذي يؤول تاريخ الإسلام تبعاً لما تقتضيه عقيدة السنة والجماعة، يفعل ذلك على أساس ثابت وهو وحدة الأمة. يعرض عن وقائع الماضي ويهمل ما يجري في الدولة الليبرالية التي يعيش فيها، لما يراه في كلا الحالتين من تفتيت الأمة وانقسامها إلى شيع وأحزاب متناحرة. فيفترض تبعاً لهذا أن الرأسمالية تؤدي حتماً، ورغم ما تدعيه، إلى مجتمع منقسم على نفسه.

إن سياسة الإسلام، السياسة الشرعية في تعريف ابن تيمية، مرجع كل مشايخنا المعاصرين، بعيدة كلياً عما سمي بفن الممكن. فهي لا تسعى إلى التوافق عن طريق تنازلات متكافئة بين أطراف النزاع، تنازلات عن مصالح متعارضة لكنها مشروعة ومقبولة لدى الجميع. تنطلق، عكس التحليل الليبرالي اللاّديني، من مبدأ أن هناك قانوناً سياسياً يتم حوله بالضرورة إجماع المسلمين. فهذا الإجماع لا ينشىء أبداً القانون وإنما يكتفي بإقراره. قد تتصور هذه النظرية معارضات عابرة ناتجة عن السهو أو الغلط، في أقصى الحالات عن سوء نية، لكنها لا تقبل أبداً فكرة تناقضات دائمة

يبررها اختلاف جوهري في المصالح، حاضرة كانت أو متوقعة، إذ الشرع يضمن في آن وجود واستمرار الوحدة المفترضة. صحيح أن الشيخ لا يتشبث في ظروف الحاضر بحرفية الشرع. يعلم جيداً أن مشكلات العصر لا يمكن أن تحلّ كلها على أساس العودة إلى ظاهر القواعد الشرعية، فيحدث نفسه، كما فعل شيوخ الماضي، بأن الشرع ليس سوى ناموس الكون بمعنى العلم التجريبي المعاصر: كما لا خلاف حول الحقيقة العلمية، لا يجب أن يكون خلاف حول الحقيقة المنزلة. وبما أن الليبرالية لا تمده بأية سياسة علمية واعية، ينجرّ الشيخ بمحض منطق إشكاليته إلى التطلع إلى اشتراكية تُطعم يوماً بعد يوماً بأفكار وتحليلات ماركسية.

يحلو لبعض الصحفيين الغربيين، لحاجة في نفوسهم أو بسبب التسرع المحض وعدم التدقيق، أن يبرزوا ما يربط في الظاهر هذا الميل إلى الوحدة بمفهوم **الكلّة** (الشمولية) عند النازيين والفاشيين. لا يمكن نفي أن عدداً من الشيوخ أعجبوا بهذه الأنظمة السياسية، في ظروف عمّت فيها الأزمة وتفشى اليأس، إلا أنه من الواضح أيضاً أن التجربة علمت الشيخ أن النظام الفاشي لا يحقق أبداً تلك السياسة الاقتصادية العلمية التي يتطلع إليها. فيتحول ميله وإعجابه من الفاشية إلى الماركسية، كما حصل ذلك لأفراد كثيرين في العراق والجزائر وبصورة أوضح في مصر الناصرية.

أما الليبرالي فإنه يتعرف على الماركسية عن طريق ما سمي في روسيا القيصرية **بالماركسية الشرعية**، وهي نظرية تطورية لا تقر التغيير الفوري والإصلاح القسري. ترى نفسها كنتيجة حتمية لحركة نمو طبيعية تتم كلها تحت ظل الحكم البورجوازي. وفي هذا الإطار القار تحدد النظرية المذكورة للطبقة الوسطى مكانتها ودورها القيادي والتربوي، تشيد بوظيفتها التاريخية وتطمئنها على مستقبلها. لا عجب إذا رأينا الليبرالي يتبنى مقالة جوزيف **شومبتر**: «قولنا إننا نستطيع، بعد تجريد ماركس من زخارف الخطابة، أن نعتبره محافظاً لا ثورياً، يعني أننا نأخذه مأخذ جدّ». (**رأسمالية، اشتراكية، ديمقراطية**، ت.ف.، 1963، ص 90). لا يرى الليبرالي في الماركسية سوى نظرية حول التطور الرأسمالي، أوجز وأوضح ما قيل في هذا الباب. إنها تكشف عن عقلانية في غاية البساطة، تحدد الأوليات وتركز انتقادها على كل مظاهر النظام الإقطاعي، الاقتصادية والبشرية والثقافية، التي تعرقل نمو الرأسمالية. في الميدان الاقتصادي تدعو إلى إبدال علاقات التبعية والولاء بالتعاقد والالتزام الحر؛ في ميدان

السياسة تنادي بنبذ السيطرة والتسلط والإكراه وبضرورة تنظيم التعبير الحر عن الإرادة الفردية المستقلة؛ وعلى مستوى الثقافة تحبذ حرية البحث والتفكير وتطالب بوضع حدّ لعهد محاكم التفتيش وما واكبها من منع وحصر، من ترغيب وترهيب. كل ما ينادي به الزعيم الليبرالي بصيغ تتفاوت بلاغةً وصرامةً، فإن الماركسية تستبطئه وتلح على التعجيل به لكي يتهيأ لها الجو الملائم لنموها وانتشارها، بل تذهب إلى حدّ التأكيد أنه حاصل لا محالة. كلما استطال الصراع ضد الاقتطاع والتقاليد العتيقة زاد ميل الليبرالي إلى الماركسية ليغرف منها دواعي الأمل. (نستطيع أن نأخذ من تطور محمد مندور أحد زعماء اليسار الوفدي أيام الحكم البرلماني في مصر، مثالاً نموذجياً على ما نقول).

بيد أن الليبرالي، وهو يفهم الماركسية على النحو المذكور، لا يخدم إلا مصلحة نفسه. يريد أن يفحم كل من نفد صبره وقرر اختزال الزمن، أن يبدع داخل اليومية العامة يومية خاصة به. بما أن صاحبنا الليبرالي ليس الأول من نوعه بين البشر، فإنه يتتبّع باهتمام ما يجري حوله ليستخدمه لترويج أفكاره. إذا ما فشلت خطة تأميم المزارع (كالحال في أوروبا الشرقية) فذلك، حسب زعمه، لأنه لا يمكن القفز فوق مرحلة الملكية الخاصة. إذا ما جرى التفكير في اعتماد الربح مجدداً في المؤسسات الصناعية السوفياتية، فذلك لأنه لا يمكن أن نختصر، حسب هوانا، المهلة التي لا نزال نحتاج فيها إلى كفاءات البورجوازية في الإدارة والتسيير. وأخيراً إذا عجز العمال عن تسيير المصانع المؤممة، كما حصل في يوغوسلافيا أيام تيتو، فذلك لأن التخلف الثقافي عند الفئات غير البورجوازية لا يمكن أن تستدركه تربية سياسية ومذهبية بسيطة. لا يجد الليبرالي مبررات لمواقفه أقوى من تلك التي تمدّه بها الماركسية حسب إحدى التأويلات الشائعة.

ليس هذا الذي نصفه الآن من باب الأوهام المستبعدة، بل هو أمر تحقق بالفعل مراراً في البلدان العربية: في مصر عشية 1952، في سوريا مباشرة قبيل 1958، ومؤخراً في المغرب بعد 1961 حيث استخدم تحليل ذو نكهة ماركسية لدحض السياسة التي كانت تنهجها النقابات وبعض الجماعات اليسارية ونعتها بالتطرف والمخاطرة.

صحيح أن هذا الاحتمال لا يتحقق عملياً إلا في ظروف انحسار تاريخي يعيد

للبنى الاجتماعية التقليدية صلابتها ووزنها المعهود. إلا أن الفكر الليبرالي، عندما يعرض لنقاط محددة مثل الإصلاح الزراعي، تأميم القطاع الإنتاجي العصري، سياسة التعليم، غالباً ما يسبح تلقائياً في مياه الماركسية، دون أن يدرك ذلك بكامل الوضوح.

يبقى مع هذا أن الطريق السيّار الذي يوصل بدون عناء ولا تكلف المرء إلى أحضان الماركسية هو الافتتان بالتقنية والدعوة إليها، سيما حين تدعو الحاجة في ظل الدولة القومية إلى مجابهة قضايا ملموسة.

إن كل من يولع بالعلم التطبيقي ويدعو إلى تطويع قوى الطبيعة ويعرف الإنسان بأنه مخلوق صانع لا بد أن ينحاز يوماً إلى الماركسية بخطى حثيثة أو متثاقلة. وإذا كانت الدولة القومية تعادي في بداياتها كل نظرية مهما تكن، فإنها كلما قطعت أشواطاً على طريق إرساء قواعدها وتشييد أجهزتها شعرت بفائدة الاعتماد على نظرية موحّدة تتأصل فيها أوامرها وتخطيطاتها المختلفة. تبعاً لهذه الحاجة تتوحد شيئاً فشيئاً التبريرات التكنوقراطية التي لجأت الدولة إليها أولاً في رؤية ماركسية تبدو لكل من ينظر في القضية على أنها أساسها المشترك. سبق لنا أن أشرنا إلى تجربة سلامة موسى النموذجية. إنه مرّ، بسبب ولعه المحموم بالتصنيع، من عبادة سبنسر إلى تأليه كارل ماركس خلال مشوار فكري طال ثلاثين سنة، وصفه بدقة ولغرض تعليمي في كتابه الممتاز **تربية سلامة موسى** (1947).

قلنا إن الدعوة للتقنية تستلهم أصولها من الوضعانية كمذهب ناجز مقفل، كمجموعة خلاصات وقرارات تهم قطاعات مستقلة. لكي تكون أدلوجة الدولة القومية لا بد لها، زيادة على ما سبق، أن تخضع لقواعد محددة: عليها أن توفر نموذجاً قادراً على توحيد المجتمع في ظل عقلانية واحدة، وينبغي أن تكون كونية شاملة غير موجهة لجزء معين من البشرية، ويجب عليها أن تكون خالية من كل حكم مسبق، أو بعبارة أدق يجب أن لا تبدو وثيقة الاتصال بمسار حضارة إنسانية بعينها. أي مذهب فكري يوفر هذه الشروط جميعها غير الماركسية، إذا ما أوّلت بالطبع تأويلاً وضعانياً؟ الماركسية هي إذن، بمعنى ما، أبسط وأوضح عبارة عن تلك الوضعانية التي تقتضيها أحوال الدولة القومية. فلا غرابة إذا انحاز إليها تلقائياً وتدريجياً داعية التقنية.

كان سلامة موسى يهتمّ اهتماماً شديداً بالاقتصاد، بالتسكان (**الديمغرافيا**)، بعلم الحياة (**البيولوجيا**)، بالنسالة (**الاوجنيسم**)، بعلم النفس التطبيقي؛ أي بكل ما

يجمع المجتمع بالطبيعة، ما يوحد ولا يجزىء مجال العلم. وعن طريق هذا الجانب العملي، عن طريق الاقتصاد والعلوم المساعدة له، تحكم الدعوة للتقنية اتصالها بالماركسية، تلتقي معها بالضبط حيث تتساوى الماركسية مع جذورها الوضعانية[50].

وإذا تحقق أن كلاً من تمثلات الشيخ والليبرالي والتقنوي يَنفتح بوجه أو بآخر على الماركسية، فإن التمثلات تتضمّن فوق ذلك إشكالية عامة تستدعي الماركسية كأفق ومنتهى. تشترك كلها في النقاط التالية:

ـ **أولاً**، وحدة التاريخ. ما من مذهب بين المذاهب التي ذكرنا، في تصورها للغرب أو للذات أو للماضي، تؤكد، أثناء مراحلها الأولى الخلاقة، مغايرة تامة ومطلقة ودائمة مع الغرب. قد نسمع من حين لآخر، وفي مرحلة لاحقة، بعض المشايخ أو دعاة الأصالة يدّعون أن الأجانب لن يفهموا أبداً رسالة الشرق العربي، لكن وراء هذه الشطحات توجد دائماً، في الأساس، إحالة على ضمير كوني يعهد إليه دور الحَكَم لكي يثبت هو هذا العجز عن الفهم. وحتى المترسلون الذين يقررون أن القلق أهم ما يميز اليوم الروح العربية، فإنهم يعطون ضمنياً لذلك القلق مدلولاً كونياً. لقد كانت النزعة التعددية (المطالبة بحقّ المخالفة والتميز) دائماً بضاعة غربية، سواء في صيغتها الأثنوغرافية التقليدية أو في المنظور الجديد الخاص ببعض الناقمين على الماركسية بعد أن شاعت وفقدت سحرها. لم يقبل مبدأ الاختلاف المطلق في أي مكان من البلدان العربية كمذهب فكري منتظم. وذلك لأنه يعترض صراحة مع التجربة اليومية، كما يتنافى مع تجربة الماضي التي تصفها بإسهاب كتب الملل والنحل. إن اختلافنا مع الغرب مهما تنوع واشتدّ هو اختلاف كمّي لا نوعي. وحتى لو قال قائل إن ثمة تعارضاً بين العقيدتين المسيحية والإسلامية، فقد امحى ذلك التعارض في العهد الحديث حيث تنكر الغرب للمسيحية وعاد إلى ما هو مشترك بيننا، نعني التراث اليوناني.

ـ **ثانياً**، يسعى الجميع إلى تبرير الخصائص دون المس بالوحدة المفترضة. (خصائص كل ثقافة ووحدة البشرية). يحرص الجميع على أن تبقى مظاهر الاختلاف

---

(50) قد يكون من المفيد أن نعرف، إحصائياً، كم من المثقفين العرب اعتنقوا الماركسية بدافع العدالة الاجتماعية، وكم بدافع الإعجاب بالعلم، وكم بدافع التأمل في التاريخ، إذ نوعية المنفذ إلى الماركسية تفرض فهماً خاصاً لها.

سحطية، لا تدل على سخط أو رضى إلهي، لا تتأصل في العقيدة أو في السلالة أو في المناخ، واختصاراً في عامل ثابت من شأنه أن يكون أساساً لفارق نوعي يؤدي إلى تأخر ملازم لفريق وتقدم متزايد لفريق آخر؛ بل ينبغي بالعكس أن تكون الفوارق وليدة الحظ أو الخطأ أو الاتفاق والمصادفة.

ـ **ثالثاً** وأخيراً يتصور الجميع مستقبلاً تتصالح فيه كل الأمم والثقافات دون أن تدعي إحداها التفوق والانتصار على غيرها. ينبغي أن يتمّ التوحيد بردّ الفوارق إلى جامع مشترك، لا بإلحاق شطر من البشرية إلى الشطر الآخر. يختار كل واحد منا نموذجاً يهتدي به في عمله، إلا أن أفضل نموذج هو الذي يفرض نفسه على الجميع، شرقاً وغرباً، في شكل مستقبل مقدر على البشرية جمعاء.

من نافل القول، بعد ما فصلناه سابقاً، أن الشيخ والزعيم الليبرالي وداعية التقنية يقترحون على التوالي حلولاً ناقصة بالنسبة للشروط المقررة أعلاه. يلجأون إلى نماذج قد تخطاها الغرب منذ قرون. يتصورون غاية للتاريخ لم يعد الغرب في الغالب يعترف بها. يفسرون الفوارق بين المجتمعين، العربي والغربي، على أساس اختلاف المفاهيم الدينية، ثم تباين النظم السياسية، ثم تفاوت وسائل الإنتاج، وهم بذلك يحيلون ضمنياً إلى المسيحية في تحليل الشيخ، إلى الحرية الجرمانية في تحليل الليبرالي، إلى مناخ أوروبا المعتدل في تحليل داعية التقنية، ولا يبعد أحياناً أن ينتهي التحليل ولو ضمنياً بإدانة صارمة تنمّ عن روح الاستعلاء والاحتقار[51]. الواقع أنه لا يُوجد نظام فكري يستجيب استجابة كاملة للشروط المذكورة آنفاً سوى الماركسية: تستوعب التاريخ كله، تبرر خصائص كل أمة، وترسم للجميع صورة مستقبل ليس وقفاً على أحد.

لا يفوتنا أن نلاحظ بالمناسبة أن هذه الإشكالية ليست بدعة، إذ هي إشكالية القرآن في مجادلة أهل الكتاب. لذلك نراها ملازمة للفكر العربي. إن القرآن والحديث يؤكدان أن الإسلام، إذا جاء بعد المسيحية واليهودية، أنه لا يكرر فيكون نافلاً ولا ينفي فيكون منحرفاً، وإنما يذكّر بأصل مشترك واحد هو الدين الحنيف. لا اليهود ولا النصارى أولياء الله وأحباؤه. أنزل عليهم الكتاب دون أن يكون لهذا السبق من الزمن

(51) هكذا يفهم القارىء الأوروبي المطلع تحليلات المفكرين العرب، لأنه يستعيد في ذاكرته ما يعرفه من أقوال مونتسكيو، فرانسوا غيزو، هيغل.

سمة الامتياز الدائم والاصطفاء الأبدي. لذا يدعوهم الإسلام إلى كلمة سواء، إلى مستقبل مشترك ليس ملكاً لأحد إذ هو بيد الله الخالق وحده[52].

إذا أخذنا الماركسية كنقطة استناد وتأصيل فلا يعني ذلك أننا نختار عشوائياً أو بدافع الهوى نظرية بين نظريات شتى، كمن ينتقي لنفسه فلسفة كارل **يونغ** في التحليل النفسي أو الأنثروبولوجيا الأمريكية. من المحتمل جدّاً أن يختار أحدنا الماركسية لأسباب ذاتية صرف، فتكون ماركسيته أيضاً ذاتية ولا تختلف قيمتها عن قيمة أية فلسفة جزئية أخرى. إلا أننا نتحدث هنا عن شيء آخر، عن ماركسية عامة تتفتّح وتزدهر، عندما تجتمع الظروف المناسبة، بكيفية متزامنة في أفئدة آلاف الأفراد، تحل محل مذاهب سابقة لكن تبدو كخلاصة شاملة ومتوجة لها، نابعة عنها بدافع منطقها الداخلي (تماماً كمن يحيا اعتناقه الإسلام بعد إيمانه بالنصرانية كتتويج لهذه وليس نفياً أو تكذيباً). الماركسية في هذه الحال تبقى وفية لمتطلبات كل رؤية جزئية انتشرت في المجتمع العربي، وتحافظ كذلك على الإشكالية المشتركة بين الرؤيات مع إفراغها في عبارة أكثر اتساقاً وملاءمة للوضع الراهن.

الحقيقة هي أن هذا الأنموذج يطابق مطابقة تامة ما يطمح إليه الجميع، ربما بغير وعي، ولا يستطيع أن يدركه بسبب تعثر تطور وتمايز المجتمع وعدم إتمام تداخله مع الغرب.

حين تستحيل الدعوة إلى التقنية في نهاية الأمر إلى رؤية ماركسية وتلتفت هذه لتقيّم التمثلات السابقة، فإنها تفعل ذلك بلا تحيز أو حيف، إذ لا تعدو أن تدفع كل واحدة منها إلى أقصى نتائجها المنطقية. ولهذا السبب تبدو اعتراضات الشيخ والليبرالي والتقنوي على الماركسية تافهة في الغالب. لا يؤاخذها الأول إلا بموقفها المعادي للدين مع أنه لا يفهم نظرة الاستلاب (أو التفويت في اصطلاح علال الفاسي) على وجهها الصحيح. أما مواقف الآخرين فهي أكثر اضطراباً وتهافتاً.

هل نخلص بكل بساطة إلى أن الماركسية هي الأساس المنطقي للأيديولوجيا

---

(52) هناك فرق بين الوضع الحالي ووضع الإسلام إزاء الثقافة اليونانية القديمة نظراً لأن اليونان كانت قد زالت واندثرت كقوة تاريخية فاعلة. كان العرب يواجهون الروم (البيزنطيين) الذين كانوا هم أيضاً مجرد ورثة. لذلك لم يشعر العرب بأي حرج من أن يأخذوا منهم (أي من الروم) ما أخذوه عن اليونان القدامى.

العربية المعاصرة، بمعنى أنها تمثل التنظيم الفكري الوحيد الذي تتآلف فيه جميع فرضيات تلك الأيديولوجيا على اختلاف مذاهبها. قد يصح هذا، لكن بشرط أن نحدد بالضبط نوع الماركسية التي تستطيع أن تقوم بالدور المذكور.

* * *

(2)

لا يتعلق الأمر هنا بمعرفة ما إذا كانت الماركسية، كما يفهمها أحدنا، تجد أفراداً ينتصرون لها بين العرب ومن هم هؤلآء، بل يتعلق بما إذا كانت الماركسية حينما تفهم وتؤول على شكل ما، المرجع الضمني لكل ما يقوله العرب عن أنفسهم منذ عصر النهضة. أو بعبارة أدق، هل الماركسية تمثل أم لا النسق الفكري الوحيد الذي يوفر جواباً مقنعاً ومتسقاً على جميع متطلبات ذلك الفكر؟ هذه الماركسية، المحددة بما سبق، هي ما نود وصفه بإيجاز.

ولنعرض لها، كالمعتاد، أولاً من جهة القاعدة الاقتصادية، ثانياً من جهة البنية الاجتماعية، ثالثاً من جهة المذهب.

- **الماركسية كنظرية اقتصادية**. سبق القول إن الاقتصاد هو منفذ الماركسية إلى أذهان العرب. وهذا ما يعطي للماركسية العربية منحى محدداً.

يتعرف المفكر العربي على الماركسية عندما يتعرض لمشكل يكتسي أهمية قصوى بالنسبة له ولمجتمعه، ألا وهو مشكل منشأ النظام الرأسمالي. يحرص على أن يجد حلاً خارج النظرية العنصرية التي تقول إن الرأسمالية من إبداع الأوروبيين الغربيين الآريين وحدهم، وكذلك خارج نظرية ماكس ڤيبر التي تربطها بأخلاق معينة لا توجد إلا عند معتنقي النحلة البروتستانية. تقدم الماركسية لهاتين المسألتين جوابين هما في آن أسباب ونتائج. تقول إن الرأسمالية نشأت في الغرب لأن هذا الغرب نهب خيرات الشرق بالغزو أولاً وبواسطة تجارة غير متكافئة ثانياً. هذا من جهة ومن جهة ثانية، وربما بصورة أعمق، نشأت الرأسمالية لأن البنى الزراعية في بلاد الغرب تغيرت رأساً على عقب بسبب انتشار التعامل بالنقد وتغلغله المتواصل في قلب الأرياف. الواقع هو أن النظرية عند ماركس لا تفصل بين الجانبين، إلا أن الهمّ السجالي يدفع إلى

التشبث بالتفسير الأول، رغم تحذيرات فريدريش **انجلز** في هذا الصدد، آخر حياته، لما رأى كيف وظف مثقفو أوروبا الشرقية هذه المقالة لأغراضهم الأدلوجية.

من الواضح أنه لا يعنينا أن نقرر هنا إلى أي حدّ يجب التوقف حتى لا يتحول تبسيط النظرية إلى تشويه، ولا أن نتحقق هل الماركسية ذاتها، بما ينتابها من تداخل بين عوامل النمو الداخلية والعوامل الخارجية، لا تتضمن جانباً ڤيبرياً (أي متعلقاً بالسلوك والأخلاق). ما يعنينا هو أن نسجل أن ماركس إذا قرىء قراءة لها ما يبررها في التراث الماركسي نفسه، وبالتالي قراءة مشروعة غير اعتباطية، يلبي كل متطلبات المفكر العربي في هذه النقطة الحساسة. إن ماركس يقر الفوارق بين الشرق والغرب ويعللها لكنه في نفس الوقت يحافظ على وحدتهما الجوهرية، كما يفسر التطور المتباعد للمجتمعين بعوامل عرضية مع التأكيد على حتمية عموم العملية الارتقائية، بدون أن يلصق أية تهمة بالسلالة أو العقيدة الدينية ودون أن ينسب إليهما علّة التأخر. كذلك لا يهمنا كثيراً أن نعرف بالضبط من أين استقى الفكر العربي هذه النظرية: هل أخذها مباشرة من عند ماركس أم تلقفها من الثقافة الشائعة في الغرب أو من التأليف التاريخي الجامعي الذي كثيراً ما يختصرها ويعرضها بعبارة مستساغة لغير معتنقيها. بل يمكن القول إن التأثير غير المباشر هو أكثر دلالة، إذ يكسب النظرية طابعاً موضوعياً مفروضاً فرضاً على وجدان العرب.

هناك مسألة ثانية، أساسية في الماركسية كنظرية اقتصادية، وهي المتعلقة بمنطق نمو النظام الرأسمالي. يقول شومبتر في هذا الصدد: «إن التحول الطارىء على نمط العيش ضمن النظام الرأسمالي ملخص كله في الكيفية التي نشأت بها البذلة العصرية». (م.سا.، ص 179). هناك إذن علاقة تولد حتمي بين تنظيم وسائل الإنتاج تحت الرأسمالية ونوع اللباس الشائع. ليس هذا ما يقوله ماركس بالحرف، بل ما تقوله السوسيولوجيا الألمانية، أواخر القرن الماضي، المتأثرة به. إلا أن هذه النزعة هي التي يعزوها تلقائياً المفكرون العرب إلى ماركس، بل كلما اتخذت شكل قدر محتوم انجذبوا لها أكثر، إذ يبدو لهم في هذا الإطار الجبري أن كل شيء يتوقف على خطوة أولى، مهما تكن، تتولد عنها سلسلة من الأحداث المتوالية بدون حاجة في كل مرحلة أن يقوم الإنسان بمبادرة جديدة حرة وخلاقة. كل مرحلة تاريخية تستدعي الأخرى: ينشأ اقتصاد النقد، فتتولد عنه ثورة زراعية، فتنمو طبقة تجارية، فتظهر صناعة

يدوية، تتلوها ثورة صناعية، فرأسمالية ليبرالية وعلمية، كل واحدة آخذة برقاب الأخرى. مؤكد أن الفكر العربي يميل إلى كل نزعة جبرية، أكانت ذات طابع مادّي مع أوغست كونت، أو ذات طابع أخلاقي مع الكسي دي **طوكفيل**، رغم ما يستفاد أحياناً من نقد فكرة التولد عند متكلمي الأشاعرة. إلا أن جبرية ماركس، حسب تأويل أنصاره العرب، أعم وأشمل من غيرها، فتفضل لذلك السبب بالذات. يرحب المفكرون العرب بكل نزعة حتمية لأنهم يستطيعون بها أن يردوا اختلافاً اتسع وتعمق مع مرور السنين إلى أن استعصى عن كل استدراك، إلى ميل ضئيل جداً، بل اتفاقي في بدايته. يقولون ببساطة: لنعد إلى تلك النقطة الأولانية وسنحصل بالاستتباع على كل شيء نبتغيه: العلم، الرواية، فن الرسم، السياسة، الإدارة المحلية، حتى النظافة وحسن السلوك والذوق. لم يعد من اللازم، قبل أن نتمتّع بمظاهر الرفاهية والسعادة هذه، أن نقيم في كل مرة الدليل على قدرتنا المستمرة على الإبداع والابتكار. لم يعد يستلزم، قبل أن نستدرك الوقت الضائع، أن يكون الفلاح عندنا نشيطاً ذكياً، والتاجر حيسوبياً، والبورجوازي مبدعاً مقداماً، والبحار مغامراً، والمهاجر هائماً حالماً، والكاتب ثورياً، والشاعر ملهماً، والفيلسوف ملماً بكل علم، حتى نستطيع أن نستأنف سيرتنا الحضارية[53]. ليست هذه سوى ثمار بذرة واحدة. لا داعي إذن لنقارن التاريخين الغربي والعربي فصلاً فصلاً، عهداً عهداً، فنشعر في كل مرة بالإحباط واليأس عندما نرى وفرة ما عند غيرنا وندرة ما عندنا. يكفي أن نتوقف عند ذاك المنعطف حين مال الغرب، صدفة واتفاقاً، إلى جهة فوجد نفسه على رأس طريق معبّدة، فيما مال الشرق العربي إلى جهة أخرى فتاه في معارج رملية قاحلة. يجد المفكر العربي في هذه الماركسية المبسطة والمؤولة ما يهدم به رؤية كاتب مثل بول كلودل، الفرنسي الكاثوليكي، الذي يتكلم على نجمة إلهية تقود الملاحين (**كولومبس ورفاقه**) نحو فتح مسجل في كتاب القدر، ورؤية شومبتر في كتاباته الأولى حيث يفترض في قادة الرأسماليين قدرة دائمة على الإبداع، وأخيراً رؤية **نيتشه** الذي ينظر إلى كل مذهب فلسفي كتحدٍّ للقدر.

ونذكر نقطة ثالثة وأخيرة ضمن النظرية الاقتصادية الماركسية، وهي التي تتعلق

(53) هكذا يرى الغرب رجاله العظام، أبطال تقدمه وتوسعه، وهكذا يقدمهم لنفسه ولغيره.

بالخطة العلاجية للتأخر. تتلخص في قرارين: تأميم التجارة الخارجية والإصلاح الزراعي، كلاهما شرط ضروري للتصنيع. هذا العلاج هو خلاصة تاريخ النظام الرأسمالي في مثاله الأكثر وضوحاً وتجريداً، نعني المثال الفرنسي. كانت التمثلات السابقة تسبح كلها في بحر الانتقاء. كان قاسم أمين ينتظر كل خير من تحرير المرأة، محمد عبده وطه حسين من التعليم، غيرهم من التنمية البلدية والريفية(نجد صدى لهذا الهمّ في كتاب علال الفاسي، **النقد الذاتي**)، وآخرون من سياسة الشباب، إلخ.. طبقت هذه المقترحات فلم تعط نتائج مقنعة، بل كانت لا تسمح حتى بتكوين فكرة صحيحة عن نقاط الضعف الحقيقية في مجتمعاتنا. أما التحليل الماركسي فإنه يشير وبوضوح إلى أصل كل داء وبذلك يحدد نقطة الارتكاز لكل إصلاح شامل: حول القرارات الاقتصادية تتشابك الإصلاحات الأخرى في منظومة منسّقة: يكون مثلاً تنشيط قرى الريف ذا منفعة ومردودية في إطار إصلاح زراعي عام، وكذلك حملة محو الأمية في إطار سياسة تصنيع متكاملة.

نكرر القول إن هذه الأفكار لا تستمد، في الغالب، مباشرة من الماركسية، بل مما يروج بين الخبراء والمساعدين التقنيين الغربيين. ولكي نعرف مصدر هذا الكاتب العربي أو ذاك ما علينا إلا أن ننظر إلى مستوى الانتظام المنهجي فيما يكتب. لا بدّ هنا من التأكيد على حقيقة جوهرية وهي أن الخبراء الغربيين، لدى تعاملهم مع بلداننا، لا يبرحون أبداً مستوى التحليل الماركسي المبسط، وإن تظاهروا باحتقاره أو اعتقدوا أنهم تجاوزوه، في حين أنهم لا يفعلون، ربما عن غير قصد، سوى إقامة الدليل على مطابقته لواقعنا الفكري والاجتماعي. أحسن مثال نعتمده هو كتاب ولت هويتمن **روستو** مراحل النمو الاقتصادي (ت.ف.، 1962). ادعى المؤلف أنه عارض البيان الشيوعي في حين أنه قدّم لأصحابنا الليبراليين أول فرصة جدّية لكي يتصلوا بالماركسية الموضوعية التي هي منتهى تفكيرهم. كتب روستو قائلاً: «ليست الماركسية في جوهرها سوى محاولة لتفسير كيف استوعبت المجتمعات التقليدية الفائدة المركبة، المتولدة عن طرائق التقنية الصناعية العصرية، وذلك بوساطة التعليم والمحاكاة». ثم يضيف: «إن ماركس، باختصار، مرشد الحكام، ولو ظهر لنا في صورة غول». (**م.سا.**، ص 175 و 189). أولم يشعر أن من يخاطبهم من قواد البلدان المتخلفة لا يبحثون إلا على مرشد ولا يلتفتون إلى صورته؟ يتطلعون إلى خبير يدلهم

على طريق أكثر اختصاراً للوصول إلى ما يريدون، إلى سياسات عملية، ولا يهتمون أبداً بالتحليلات النظرية الهادفة إلى الدقة والشمول. وهكذا يدفع روستو قرّاءه من تلقاء نفسه إلى المصادر التي استوحى منها أفكاره بوفرة وبشيء من التستّر.

لا غرابة إذن إذا ما لاحظنا أن عدداً كبيراً من المخططين في الدولة القومية تلقوا تكوينهم في جامعات العالم الحرّ. إن الغرب يكوّن الليبراليين المحليين، فيعطيهم وسيلة الاتصال ومادّة للنقاش مع المثقفين الماركسيين. ومتى حصل الاتصال أثبت هؤلآء تفوقهم فوراً على أولئك، لما يمتاز به تفكيرهم من الاتساق والشمول[54]. وهكذا يزرع الغرب التكنوقراطي بذور تمركس الفكر في البلاد المتخلفة ثم يتعجب بعد سنوات من انتشار الماركسية في تلك البلاد.

- **الماركسية بصفتها نظرية اجتماعية.** كثيراً ما أتيح لنا في الصفحات السابقة أن نرى كيف استخدم المفهوم الطبقي لأغراض سجالية. استغلّه الشيخ ضد الغرب، والليبرالي ضد الثقافة التقليدية، وداعية التقنية ليشق لنفسه طريقاً إلى الحكم. حتى في حالة نفي البنية الطبقية كواقع قائم (كما تفعل الدولة القومية في بداياتها)، أو إنكار احتماله في المستقبل كما يتوهمه الشيخ، فإن المفهوم الطبقي يحتفظ بقيمته كوسيلة فهم وجدال.

ونذكر بهذا الصدد أن الكثيرين ينسون أن لفظ **طبقة** يعود إلى العهد الوسيط، وأن ما أضافته الماركسية للمفهوم ليس إثبات وجود الطبقات، لأن ذلك قد كان معروفاً ومقبولاً منذ قرون، بل إثبات أن الطبقات لا تبقى دائماً على شكل واحد. فمن اليسير إذن إقناع المفكر العربي بوجودها. ما يستعصى عليه هو أن يدرك تنوعها التاريخي. في الحقيقة يدخل المفهوم إلى أذهاننا تلقائياً وطبيعياً، لكن في سياق خاص، إلى حدّ أنه يجب علينا أن نحدده قبل أن نعزوه إلى الماركسية. تتحدث الأخبار عندنا باستمرار عن صراع أسياد المدينة ضد شيوخ البوادي، وكذلك عن

(54) ظهر هذا واضحاً في السنوات الأخيرة حتى في تحليلات خبراء البنك الدولي عند تقديم برامج ما سمي بسياسة التصحيح. يتسم موقفهم بليبرالية شاملة مقابل ليبرالية ناقصة أو قطاعية عند حكام الدول المتخلفة. تسبح عملياً ليبراليتهم في بحر الماركسية المبسطة التي نتكلم عليها. كل الإصلاحات المقترحة موجهة ضد مصالح الطبقة الوسطى المحلية، فيلتقي نقد الخبراء الدوليين مع المعارضة الاجتماعية في الداخل. هذه هي النقطة المعالجة هنا. كانت قائمة في الستينات ولا زالت رغم كل ما يقال عن تراجع العقيدة الماركسية.

صراع صنّاع المدن، وأغلبهم من الأهالي، ضد أرباب الصنائع، وأغلبهم من المهاجرين، بل قد تكتسي حملة المتصوفة، وقد أظهرت دراسات لوي ماسينيون وبرنارد لويس علاقاتهم الوطيدة بالحرف، ضد التهاون في الدين والعدول عن مكارم الأخلاق، طابعاً طبقياً حقيقياً.

لذلك نرى المثقف العربي، أول ما يعقل مفهوم الطبقة، يتمثله في إطار البنية التقليدية، فيعيره، ربما بدون وعي، مدلولاً أخلاقياً، فيرى فيه سلاحاً للنضال من أجل الورع والتقوى. إن ما يكسب السياسة عندنا ما نشاهده فيها من نبرة حادّة صارمة هو ما ورثناه من توجيه عملي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الدين النصيحة، الدين المعاملات، إلخ..)، يعود في آخر تحليل إلى استقلال كل جماعة عما سواها، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. كان الإصلاح بالأمس مطلباً دينياً وهو اليوم مطلب سياسي، لكن صبغته الأخلاقية لا تتغير. يعلن المصلحون الحرب على الطبقات لأنها فاسدة، ولا تصالح أو تسامح مع الفساد، لا بد من محوه ولو بالقوة[55].

أن الدولة القومية تستطيع، في بداياتها، أن تنفي وجود الطبقيات بالنسبة للحاضر والمستقبل، لكنها لا تستطيع ولا تريد أن تنفيها بالنسبة للماضي. لقد خاضت البورجوازية الصغيرة، القابضة بزمام الأمور في الدولة الجديدة، حرباً طويلة ومريرة ضد الفئات الإقطاعية والبورجوازية الليبرالية، فلا يمكنها أن تطوي هذه الصفحة المؤلمة من ماضيها بسهولة، بل نراها تصطنع المحافظة عليها وإنقاذها من النسيان لكي تستر إخفاق بعض مبادراتها غير المدروسة، تماماً كما كانت القيادات الليبرالية من قبل تضرم نار الحقد بين الفئات بدافع الغوغائية ولكي تحجب حقيقتها الطبقية.

وهكذا متى استنفد المفهوم الطبقي نفعه في النضال السياسي استخدم كوسيلة لتوضيح مسار الثقافة التقليدية. يفقد عندئذ هالته الأخلاقية ويشترك في الحركة العامة التي تدفع المجتمع بأسره نحو النزعة الوضعانية. إن النقد الأدبي القديم عندنا كان ينبني على التذوق والاستلذاذ، فكان في جوهره انتقائياً غير مقيد بطريقة موضوعية

(55) كتبت هذه السطور في الستينات اعتماداً على ما كان ينشر في صحف النقابات حيث كان الكلام على فساد وانحلال الطبقات المترفة. واليوم ماذا نسمع ونقرأ على مستوى أعم وبصوت أعلى؟

واضحة.. لم يعد هذا الاتجاه يستميل القراء داخل الدولة القومية، نظراً لاتجاهها الوضعاني العام، حينئذ يبدو مفهوم الطبقة، في مقاربة أولية، أحسن وسيلة لإدخال نوع من التنظيم في تاريخ الأدب العربي المتشعّب المتناثر. لذا يلقى ترحيباً عند كثير من النقاد ولا يرفضه صراحة إلا القليل. إن المحاولة الوحيدة لتطبيق المفهوم على الإنتاج الأدبي المعاصر هي التي قام بها محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس في كتاب **في الثقافة المصرية** (بيروت، 1955) والذي سنناقش بإسهاب ما جاء فيه من اعتبارات منهجية ومن مقولات في القسم الرابع من هذا الكتاب. لم يتجرأ أحد حتى اليوم على مناقشته جدياً رغم أن مكامن الضعف فيه كثيرة جلية، ورغم أنه برنامج للبحث ومجموعة تقريرات منهجية أكثر منه دراسة تحليلية لأعمال بعينها. لقد أثر بهمّه المنهجي وتطلعه إلى الموضوعية، ولأنه يريد أن يضع حداً لأربعين سنة من الاستعراضية إن لم نقل الاستعرائية في مجال النقد الأدبي. تجرأ الأجانب وحدهم على التندر من سذاجته وتبسيطه المسائل تبسيطاً مجحفاً حيث يفسر كل شيء بنفس العلة وبذلك لا يفسر شيئاً. أما القارىء العربي فإنه رأى فيه مسلكاً نقدياً جديداً.

هذا التوظيف لمفهوم الطبقة بالغ التحيز، ذو منحى مذهبي مغرض، لا شك في ذلك، لكن ليس مسحوباً كل السحب على موضوعه كما يدعي البعض، إذ رأينا في الصفحات السابقة أن التحليل الطبقي ـ وتحليلنا أيضاً ـ يمكن تبريره ليس مباشرة بالنظر إلى بنية المجتمع العربي بل عن طريق غير مباشر بالنظر إلى بنية المجتمع الغربي، بما أن العرب يعودون على الدوام تقريباً، في عملهم وفكرهم، إلى أنموذج غربي. يستطيع أي كاتب عربي أن يرفض شخصياً التباين الطبقي أو يدعي أنه لا يراه فيما يدرك من المجتمع، وهذا موقف مشروع إلى حدّ ما، لكن ما لا يستطيع إنكاره هو أنه يلجأ، من أجل التفكير، إلى مفاهيم يتبين لدى التحليل أنها تنطوي على تصور للغرب يتضمن هو بدون أدنى شك مدلولاً طبقياً. نجد إذن مفهوم الطبقة في فكر كل منظر عربي وإن كان عبر وسائط يخفيها بالطبع الكفاح السياسي والهم التربوي. والماركسية التي نقوم حالياً بوصفها تختزل هي الأخرى تلك الوسائط، لنفس الهدف.

إن التحليل الطبقي، في الدراسات التي تتوخى الموضوعية، وارد ومشروع إذ له سند في الواقع التاريخي. ولا ينال شيئاً من قيمته ما ينحط إليه من ابتذال وتبسيط

عندما يوظف لأغراض سياسية داخل الدولة الليبرالية وفي أوائل الدولة القومية.

ـ **الماركسية بصفتها أدلوجة.** إن الماركسية التي تستجيب منطقياً لمتطلبات الفكر العربي ليست مذهباً واحداً بين مذاهب فلسفية غربية شتى، بل تبدو في الواقع كمذهب المذاهب.

قلنا إن المفكر العربي كلّما فكّر فكّر بمفاهيم غربية. لكي يتمثل ذاته لا مناص له من تمثل الغرب وبالتالي من تحديد ماهيته. اقترح كل من الشيخ والليبرالي والتقنوي تعريفاً معيناً. إلا أنه كان دائماً تعريفاً محصوراً إلى درجة أنه يترك ميادين شاسعة من الحضارة الغربية غير مفهومة بل غير مرئية. بيد أن التداخل التاريخي المتزايد بين المجتمعين العربي والغربي، وما واكبه من كسر وجبر وانبناء المجتمع العربي نفسه، كل ذلك أدّى حتماً إلى توسيع تعريف الغرب. فتطابقت في نهاية الأمر المسيرة الإدراكية مع الماركسية إذ هذه لا تفعل سوى تلخيص واختزال تاريخ الغرب الحديث داخل منظور مبسّط جداً. حسب هذا المنظور تختزل كل الفلسفة الغربية في هيغل وهذا بدوره يؤوّل ويبسّط في ماركس، كما يتلخص التاريخ الحديث في ثورات اجتماعية ثلاث ترمز إليها التواريخ التالية: 1688 (الثورة الإنجليزية)، 1789 (الثورة الفرنسية)، 1848 (الثورة الأوروبية من أجل الدستور)؛ كلها مراحل لعملية تطورية واحدة هي وصول البورجوازية إلى الحكم.. أما التاريخ الاقتصادي فهو لا يعدو أن يكون قصة نشأة وتطور النظام الرأسمالي منذ اكتساح الزراعة غابات أوروبا الواسعة في أواسق القرن 11 م، مروراً بالحروب الصليبية وطرد المسلمين من البحر المتوسط واكتشاف أمريكا أثر البحث عن طريق تربط مباشرة أوروبا بالشرق الأقصى دون اللجوء إلى وساطة التجار المسلمين. إن جميع هذه التطورات، وغيرها من التحولات القطاعية والفرعية المساعدة، تُردّ إذن إلى سبب واحد. لا أحد منا يستحضر فعلاً فكر ديكارت أو سبينوزا كما يفعل الغربيون؛ ما يدركه العربي المعاصر عفوياً هو ذاك الفيلسوف الذي يحمل اسم ديكارت وفي نفس الوقت شارة تبين مكانته داخل نظام هيغل وماركس. وإذا ما تاه أحدنا وانغمس كلياً في فلسفة أحد الغربيين المحدثين فإنه يفقد كل ركيزة، يعجز عندئذ عن أن يفكر فلسفياً ويلجأ إلى التعبير الأدبي مستعيضاً عن البرهان بالتمثيل.

لا شيء يعكس حاجتنا الماسة إلى نظام فكري جاهز، نستدلّ به ونرتكز عليه،

من ضعف الفلسفة العربية المعاصرة. إننا إما نفكر بالمفهوم والبرهان، فندفع دفعاً بمنطق ذلك المفهوم ذاته إلى البدء بشرح الماركسية، وإما نتجاهل أو نمقت المفهوم والبرهان، كما هو حال أغلب من يشتغل بالتراث الفلسفي عندنا حالياً، ونسقط في النزعة الانتقائية وهذا الوضع شبيه بوضع المذهب الأرسطي في الفكر العربي القديم.

عاب الكثيرون على فلاسفة الإسلام أنهم تتلمذوا لأرسطو ولم يعيدوا النظر فيما قاله، لكن ماذا كان هدفهم الأول؟ لم يقرأوه بصفته رجلاً حياً يحاول فهم قضايا حية، بل كانوا يقرأونه بصفته حافظاً وملخصاً ومرتباً لمعارف كدّسها مجتمع مقبل على الانهيار.. لم ينظروا إليه إلا بصفته ناقلاً لثقافة توارت ولم تعد قابلة للإدراك المباشر. والماركسية، على نفس النحو، هي اليوم بالنسبة لنا عصارة التاريخ الغربي الحديث، خلاصة محررة منقحة ومبوّبة، فلا يهم كثيراً أن تكون التفاصيل كلها صحيحة، ما يهمنا هو أن تكون الفكرة الإجمالية مفيدة. جاء يوماً أستاذ كبير إلى المغرب فاختار أن يحدث طلبة الجامعة عن روسو كما كان في الحقيقة والواقع، فلم يلتفت إلى كلامه إلا عدد قليل جداً. استغرب لذلك لأنه لم يفهم أن روسو الحقيقي، الحي والمؤثر في وجدان العرب، هو المتمثل عند هيغل وماركس، وأن كل تمثل آخر ليس سوى صورة أثرية يستلذ بها المستطرفون المتأسفون على ما فات. الماركسية عصارة تاريخ الغرب ولباب ثقافته، كيف لا ينجذب إليها تلقائياً الفكر العربي، لا ليتولاها بل ليوظفها لأغراضه، هو الذي ما فتىء منذ نهضة القرن الماضي يبحث عن عبارة بينة واضحة تحدد الغرب، الخصم والعدو، وتكشف عن سرّه؟ بمجرد ما أصبحت الدعوة للتقنية هي الغالبة داخل الدولة القومية العربية، لم يعد هناك اختيار إلا بين الماركسية من جهة والانتقائية العقيمة من جهة أخرى. يستطيع الغرب أن يكون برغسونياً مثلاً أو ظاهراتياً (**فينومنولوجياً**)، أما الشرق العربي **فهو** مرغم عملياً على أن لا يرى ويستوعب إلا ما أدرج في السجل الهيغلي. [وهذا ما أدركه جيداً علال الفاسي عندما ميّز بوضوح بين ما هو عصري وما هو معاصر. كل ما هو معاصر لنا في الغرب ليس بالضرورة عصرياً، بالنظر إلى نوع العصرية أو الحداثة التي نبغي ونأمل]. حين يكون مفكر عربي برغسونياً فإنه لا يفكر بنفسه وفي نفسه، بل يفكر بصفته آفاقياً، مولياً وجهه بالكلية نحو الغرب..

لقد سطا العرب في الماضي على أرسطو، بعد أن سجلوا بأمانة كل ما قاله، ثم صوروه على شاكلتهم. فجعلوا منه مفكراً يوافق ميولهم وتطلعاتهم. ونراهم اليوم يتعاملون مع ماركس بنفس الطريقة، رضوخاً لما تمليه عليهم أوضاعهم التاريخية. لا شك أنهم يقرأونه قراءة غير متسقة ولا مكتملة ولا واعية تمام الوعي بذاتها، لكن، حتى في شكلها الحالي القاصر، نعتقد أنها تتميز جذرياً عن القراءات الجارية في الغرب والتي قد يتولاها شخصياً بعض المثقفين العرب.

(3)

هذه الماركسية التي رسمنا خطوطها العريضة كيف ننعتها وكيف نحكم عليها؟ نقول إنها ماركسية موضوعية بالمعنى الذي حدّدناه سابقاً، أي أنها تفرض نفسها على المفكر العربي كمنتهى، كنتيجة حتمية مضمنة في الأدلوجة التي يومن بها ويعمل لترويجها. وبجانب كونها موضوعية فإنه وضعانية، أي مختصرة، تحكماً وتعسفاً، إلى محتواها الوضعاني، حسب ما قلنا في المقطع السابق. فهي في مجالات الاقتصاد والاجتماع والفكر لا تختلف، موضوعاً أو منهجاً، عن مذهب أوغست كونت أو هربرت سبنسر. وحين يفضلها المفكر العربي على غيرها فلأنها تبدو له أكثر اتّساقاً وأكثر انتقاداً للغرب البورجوازي.

وبسبب هاتين الصفتين، الاتساق والانتقاد، فإن الماركسية الوضعانية هي في آن واقعية وافتراضية: واقعية لأنها تلوح بالفعل هنا وهناك في وجدان الأفراد وفي ممارسة الدولة؛ افتراضية لأنها كثيراً ما تظهر تحت أسماء مستعارة: الديكارتية، فلسفة الأنوار، الداروينية. هذه المذاهب، التي توجه اختيارات المربين والقادة، هي أجزاء منتزعة من نظائم فكرية لا تتسق ولا تتأصل إلا إذا انتسبت إلى الماركسية الوضعانية. لذا قلنا إنها افتراضية، لأنها حقاً البؤرة الكامنة، الأصل الخفي الذي تحيل عليه جميع الأدالج الجزئية التي يسترشد بها المجتمع العربي، الواحدة بعد الأخرى، وهو يحاول إعادة بناء نظمه المنهارة؛ ماركسية افتراضية ومع ذلك غير اعتباطية.

لنقل إذن، إيجازاً، ان هذه الماركسية الضمنية الباطنية هي المستولية على أفئدة أغلبية المهندسين الحقيقيين للدولة القومية وإن لم يجرؤا أبداً على تبنّيها جهاراً.

هذا هو نعتها في نظرنا، فما هو حكمها؟

سيقول البعض: إنها مجرد وهم، وسيقول البعض الآخر: حتى لو كانت موجودة بالفعل فإنها في حكم المعدوم ما دامت غير مكشوفة.

لكن هل المطلوب منا أن نحكم عليها سلباً أو إيجاباً؟ هل حكمنا يضرها أو ينفعها في شيء؟ ما يَضرّ حقاً المجتمع العربي هو أن تكون موجودة فاعلة وغير واعية، وما قد ينفعه هو أن تظهر إلى السطح لتفهم ذاتها وبالتالي لتدرك مدى دورها وحدودها. على كلّ ان التنسيق النظري الذي قمنا به هنا هو في الحقيقة دعوة ملحة إلى الوعي والصدق والتخلص من الأقنعة الساترة الضارة. ومتى ما تحقق هذا الكشف أمكننا أن نفكر بجدّ وحسن نية في طرق تجاوز هذه الماركسية المقنعة والمبسطة.

يرفض بعض الغربيين أن ينظروا إليها في ذاتها. فيماثلونها بماركسيات أخرى تشبهها، ويتهمون هذه وتلك بالجمود والتحجر. ثم يعودون إلى مقالات ماركس الأصيلة ويحاولون تطبيقها على المجتمع العربي في تحليلات أكثر دقة ومرونة. يقولون ان الإخفاقات التي عرفتها كل الأحزاب الشيوعية، العاملة في الوطن العربي، تعود إلى سحب آلي غير متبصر لمقولات فضفاضة وفجة تبنّاها اليسار الغربي في السنوات الأخيرة، وهي مرحلة سلبية طويت صفحتها الآن لحسن حظ الجميع. كل هذه الأقوال جيدة لولا أن أصحابها من الملاحظين الغربيين يصبحون عاجزين، من منطلقهم هذا، عن فهم كيف يمكن لكمشة من المتمركسين المحجوزين في مطابق السجون أن يؤثروا من بعيد في سياسة دولهم، كيف يحدث أن جماعات محصورة العدد تستطيع في ظروف معينة أن تمارس بالفعل هيمنة ثقافية لا تنكر.

الواقع هو أننا نواجه مجدداً، على مستوى الماركسية، نفس الثنائية التي سبق أن وصفناها على مستوى الوضعانية في الفصل السابق.

قلنا إن أولوية العمل تفرض اختيار أنموذج جرّب إيجابياً في بلاد أخرى. فالمصلحون العرب، بعد المراحل التي طغى عليها بالتوالي صوت الشيخ ثم الزعيم السياسي ثم الداعية إلى التصنيع، وحيث كانوا لا يدركون كل مرة إلا صورة جزئية جانبية للغرب، تلمسوا في نهاية المطاف صورة شاملة، لضمان نجاح التجربة الإصلاحية نفسها، فوجدوها في الماركسية المؤولة على أسس وضعانية، أي غير آبهة بكل ما لا علاقة له بامتلاك الخبرة الصناعية. فهذه الماركسية تمثل أنموذجاً متّسقاً

تتكامل فيه وتتحد كل النماذج الجزئية السابقة. فالمطلوب منها إذن هو أن تثبت تفوقها في هذا المستوى بالذات، مستوى التوحيد والاتساق الأدلوجي. أما إذا جنحت إلى تدقيق الجزئيات وإلى تعقب الواقع عبر تعرجاته، عبر لفّه ودورانه، فإنها تتحول إلى سوسيولوجيا وصفية. ورأينا في الفصل السابق إلى أية متاهات قد تقود مثل هذه السوسيولوجيا. إن الصورة الدقيقة، المطابقة للواقع، التي تسعى إلى رسمها الماركسية غير الوضعانية، سترفض لا محالة من قبل المجتمع العربي تماماً كما سبق له أن رفض ما قدمه له علماء الاجتماع المهتمون بالوصف والتصنيف فقط. إن الماركسيين الجدد، الثائرين على تحجر ودوغمائية سابقيهم، يشاركون في الواقع همّ عامة الوضعانيين الغربيين: يتطلعون، وهم يطبقون مناهج غربية في مجتمع غير غربي، إلى أن تسفر عن نتائج مغايرة للمعروف لديهم. وهذا ما يرفضه باستمرار وإصرار المصلحون العرب، إذ يريدون بالعكس أن تكون النتائج مماثلة. وإلا ما معنى التصنيع وهدفه إنتاج بضائع تقبلها السوق العالمية؟

في نفس السياق نرى بعض المناضلين العرب، عندما يمنعون من النشاط، إما لأنهم محجوزون في السجن أو لأنهم يمرون بفترة خمول سياسي، يحاولون بدورهم تدقيق وإتمام جهاز المفاهيم الماركسية. فيصلون إلى نتائج لا تخلو من قوة وعمق. لكن بمجرد ما يعودون إلى ميدان العمل والكفاح يلوذون في الحين بماركسيتهم الوضعانية المعهودة لأنها القاعدة الوحيدة التي يُمكن بها تثبيت واقع متهافت. لا تعود إخفاقات الأحزاب الماركسية إلى نقص في تحليل الواقع بل تعود إلى نقص في الواقع نفسه، أي إلى كون المجتمع العربي لم يستوعب بعدُ كلياً فوائد التجربتين الليبرالية والتقنوية (تجربة الداعية إلى التقنية داخل الدولة القومية)، وهو أمر لا يتم بالدعوة والالتماس وحدهما.

وهكذا نرى الوعي العربي ـ نقصد وعي المصلح العربي المسؤول ـ ، تحت ضغط مستلزمات العمل الإصلاحي، يتولى الماركسية كما يتولّى الوضعانية الغربية - وهي في الواقع الأنتروبولوجية الليبرالية ـ بكيفية نستغربها بادىء الرأي ثم عند التدقيق نتفهم عللها ومبرراتها. يقبلها معاً كنظام جاهز مكتمل يقود إلى التحكم في الطبيعة، ويرفضهما معاً كمنهج لفحص أغوار نفسه.

* * *

(4)

حظوظ المنطق الجدلي

(1)

تقود التحليلات السابقة، فيما يبدو، إلى استنتاج واحد: استبعاد كل معرفة موضوعية للمجتمع العربي. إن عرب اليوم ينتظرون بفارغ الصبر المستقبل، فيتصرفون كما لو كان قد تحقق بالفعل. يحتقرون الحاضر الذي يعيشونه إلى حدّ أنهم لا يرونه جديراً بالدراسة، مع أنه سيكون يوماً ماضيهم وسيضطرون عندئذ إلى فحصه. انهم ينفرون من أي شخص يسعى إلى وصف حالهم بدون فكرة مسبقة، غوصاً عن حقائق لا يعون بها. لذا يرفضون معاً الوضعانية والماركسية بصفتهما منهجين منفتحين على غير المعلوم، ويقبلونهما فقط كمذهبين مكتملين صالحَيْن لتبرير ما يريدون.

لم يكن هذا الموقف مستهدفاً من البدء، بل نتج مباشرة عن الاختيار الداعي للتقنية، وهو الاختيار الذي تأسست عليه الدولة القومية وبقيت وفية له أثناء كل مراحل تطورها. يقول لسان حالها باستمرار: شغلنا الشاغل هو إرساء قواعد المجتمع التقني، على طراز مسبق جاهز، وسنعرف نفسنا فيما بعد على ما تؤول إليه من صورة في المجتمع الجديد.

هذا هو جواب عموم العرب في مسألة المنهج.

ونحن؟ ما هو جوابنا على السؤال ذاته. تساءلنا باستمرار: بأية طريقة ينبغي أن ندرس الأيديولوجيا العربية المعاصرة، واستتباعاً، المجتمع الذي هو منشأها وقاعدتها؟ هل نوافق على جواب العموم؟

من المحتمل جدّاً أن يكون هذا ما تبادر لذهن قارىء الفصلين السابقين، إذ

لم نبد أي اعتراض على التحويرات التي ألحقها الوعي العربي الحديث بالوضعانية وبالماركسية، كما أننا لم نعترض على رفضه لكل وصف محايد، وبالتالي لكل علم اجتماع يتوخّى الموضوعية.

وفي هذه الحال ما هو حكم تحليلنا في الصفحات السالفة؟ إذا كان وصفاً خارجياً فهو واقع تحت الإدانة السابقة، وإذا لم يكن خاضعاً لها فبأي موجب؟ هل لامتياز مبدئي أم لأنه يجري تبعاً لطريقة مختلفة، وحينئذ ما هي تلك الطريقة؟

لكن، قبل أن نحاول تبرير ما قمنا به من تحليل، علينا أن ننظر أولاً ما إذا كانت ثمة طريقة غير تلك التي رفضها الوعي العربي، إذ يمكن القول على البداهة: كل الشروط المقررة أعلاه بكيفية أو بأخرى (أولوية العمل، استحضار المستقبل، التمييز بين الموضوعي والواقعي، تضمين المرمى في المسلك أثناء البحث)، أوليست هي بالذات ما يستقلّ به المنطق الجدلي، حسب ما يدعي الكثيرون؟ فيكون عندئذ عرضنا مجرد تمهيد لإبراز الجدل كتجربة وكوعي. إن الجدل (**الديالكتيك**)، والجدل وحده، قادر على أن يبرر ويتجاوز في آن التعارض القائم باستمرار بين الدعوة للتقنية والتطلع إلى الأصالة. وإذا ما تبنته الدولة القومية صراحة فإنها تستطيع بذلك أن تضع حدّاً لما ينتابها من ثنائية ضارة في مجالَيْ الفعل والفهم[56]. بل، أكثر من هذا، ان وصفنا للماركسية الموضوعية يعود مفهوماً ومبرراً باعتباره انتقاد وتجاوز ماركسية وضعانية بأخرى جدلية.

هذه ملاحظات صحيحة بلا شك. وقد كانت مضمنة فيما مرّ بنا من صفحات. لكن، مرة أخرى، ماذا يفيدنا أن نقول: ما الحلّ؟ أو لم نقل ونكرر أن غرضنا هو أن نناقش بأمانة وصدق شروط ظهور الحلّ؟ سبق أن رأينا كيف سطا العقل العربي على مناهج كانت رائجة في الغرب فطوعها لأغراضه الآنية. المشكل الحقيقي إذن هو أن نعرف هل يفعل العقل العربي بالمنهج الجدلي ما فعله بغيره أم لا. بعبارة أخرى إذا استحالت، إثر متطلبات الوضع العربي، الوضعانية ثم الماركسية من منهجين علميين إلى دعوتين جامدتين منغلقتين، أفلا يتعرض حتماً المنهج

---

(56) يعني التبنّي هنا مجرد الاعتراف، الواعي والعلني، أن حياة عرب اليوم ووجدانهم جدليان في مبناهما. وهذا الأمر يعني بالضبط نفي واقعية التقاليد. من يقول مثلاً (أنا مسلم) يعني أريد أو أتمنى أو أعتزم أن أكون مسلماً. كذلك إذا قال (أنا عربي) أو (أنا اشتراكي).

الجدلي لنفس المصير؟ ما يبرر تساؤلنا هذا هو أن الجدل، كما يقال، منطق الواقع، لا يولد أبداً من لا شيء. لكي يكون حلاً فعلياً لما ذكرنا من تناقضات في الفكر العربي المعاصر لا بد له أن يكون مضمناً في ذلك الفكر، يعمل داخله منذ النهضة ولو بكيفية مقنعة. إذا كان له من حظ في الوجود فعلينا أن نكشف عنه في سلوكنا وفكرنا، على صورة مغايرة بدون (شكّ لما) نتوقع، إذ تكون قد طُوعت مسبقاً لأهدافنا وطموحاتنا.

ينعت كثير من الدارسين الأنجلوساكسونيين الفكر العربي المعاصر بأنه **رومانسي**، وينعته المستشرقون المتدينون بأنه **صوفي**، ولكلا النعتين دلالة في حدّ ذاته. وذلك لأن المنطق الجدلي ظهر، أول ما ظهر في أوروبا، في أثواب مختلفة، منها التصوف والرومانسية. كلما أحجمت الدولة القومية العربية عن الاعتراف صراحة بما تتضمنه أدلوجتها الرسمية ـ ونعني الماركسية الموضوعية ـ كلما تضاءلت حظوظ الجدل في أن يظهر في شكل عقلاني.

إلا أن هذا السبب أقل خطورة وأقل وزناً بكثير من سبب آخر قد يعمل على تشويه الجدل وإرغامه على التجلي في الوجدان متقمصاً ثوب اللاّمعقول. لقد مرّ العرب القدامى بتجربة أدّت إلى انكشاف بواكر ذهنية جدلية. لكن تلك التجربة لم تكتمل بل أجهضت وتاهت في بيداء التصوف. إن مسخ الجدل إلى منطق التصوف ـ نكران الطبيعة والتاريخ ـ، على غرار ما فعلنا في الماضي، هو الخطر المحدق بنا حالياً، خطر يهدد بالفشل كل جهد نقوم به لفهم ذاتنا فهماً جدلياً، أي عقلانياً وموضوعياً في آن[57].

(2)

يبدو لعرب اليوم أن القرن الثاني للهجرة يشبه إلى حدّ كبير القرن الذي تلا النهضة الحديثة. آنذاك كان الفكر العربي يتجه نحو إدراك جدلي للأحداث البشرية من مسلكين:

---

(57) تحقق هذا التنبؤ في الدول التي كانت أنموذج الدولة القومية.

- **أولاً** عبر الصراعات والمناظرات الكلامية التي سبقت ثم أعقبت الثورة العباسية. كانت المواجهات، بالسيف أو باللسان، تجد أسبابها ودوافعها في قلق النفوس والشعور المرّ بأن تاريخ الإسلام سار في وجهة معاكسة **للوعد**. صحيح أن الفتوحات كانت تتوالى بدون انقطاع: أينما ظهر الإسلام خضعت له الأمم، فلا يسع المرء إلا أن ينبهر إزاء هذا النصر الساحق. لكن المسلمين المجاهدين في سبيل الله، إذ يسرحون في الأرض الواسعة، أما كانوا بفعلهم هذا يبغون الابتعاد عن منزل الوحي بعد أن تحول بغتة إلى مسرح عدوان وجريمة؟ اختفى نور الرسالة، نسيت الدعوة، فأصبح المسلم حائراً لا يعرف كيف يوافق بين هذا الإخفاق الروحي البين ونصر دنيوي مادّي باهر خلاب. الفتوحات معجزة، لا شك في ذلك، لكن في سبيل الحق أم في سبيل الشر؟ كلما توالت الأيام انطمست ملامح الرسول البشرية، نسيت أخباره كرجل بين الرجال فيما عدا ساعة الوحي. فتعلق الوجدان بمقتل الحسين الذي اكتسى صبغة أم الجرائم. تذكرنا الربّ لحظة وكلّمنا في كتاب مبين، ثم أشاح عنا. وهل من قبيل المصادفة أن تتبلور فكرة خلق القرآن في هذا المنعطف بالذات؟ كان المسلم في نهاية الحكم الأموي يشعر شعوراً مؤلماً بأنه يبتعد عن خالقه، فلم يعد يحس تلقائياً أن النفس، نفس كل فرد، واحدة موحدة. إن من ينطق بالشهادة لا يتحول في الحين إلى مؤمن. أسلم وحسن إسلامه: هذه عبارة مأثورة كانت تبدو واضحة بديهية، وإذا بها تعود مشكلة داعية إلى الارتياب (ابن أبي الحديد: «ومعاوية مطعون في دينه عند شيوخنا». **شرح نهج البلاغة**، القاهرة، 1 ص 340). الإسلام الحق لا يحصل بغتة بل هو عملية نفسانية طويلة يحمل المرء أثناءها الآخر (الجاهل المعاند) في ذاته. الروح مستقل عن النفس ولا سلطة له عليها. هناك معادلة خاصة بالإنسان، صحيحة ومركبة في آن، وهي: **أنا غيرٌ**. قيلت قبل الإسلام بقرون وانغلقت ثم انفتحت لأذهان المسلمين بعد أن كواهم التاريخ بلهبه وعانوا القلق في نفوسهم وجرّب عقلهم حدّ العقل المجرد.

- **ثانياً**، وبموازاة مع التفكير في أمر الإنسان، كان يجري التفكير في صفات الله عند المعتزلة. سبق القول أن هؤلآء حاولوا، على أساس العقل المجرد، تأويل عقيدة إسلامية من شأنها أن تستقطب وتوحد كل العناصر المتساكنة في ظل الخلافة العباسية. لكن سعيهم هذا خاب ربما بسبب ما سمّي بالتعطيل، أي الردّ بالنفي، لا بالإثبات،

على كل تساؤل حول علاقات المخلوق بخالقه. لم تزد هذه الطريقة السلبية التناقضات بين عناصر العقيدة إلا عمقاً وظهوراً. فلم تحلّ حلاً مرضياً أية واحدة من القضايا المطروحة على يد المعتزلة أولاً ثم على يد من حذا حذوهم في مجال الكلام مثل الأشاعرة. لذا اضطرت الدولة أن تفرض عقيدة رسمية وتكره الناس على القول بها.

إن القول بالقرآن غير المخلوق لم يُقم صلة حقيقية بين الخالق والمخلوق..

إن مفهوم الكسب لم يحل حلاً نهائياً التناقض بين القدرة الإلهية وحرية الاختيار الإنسانية..

إن الشهادة بحقيقة الرؤيا في الآخرة للسعداء من الخلق لا تحلّ المشكل الأساس المتمثل في علاقة المحدود باللاّمحدود..

إن عقيدة البعث الجسماني لم تكرس البتة اتحاد الروح بالجسد..

وإذا قيل فيما بعد إن تلاوة هذه العبارات باللسان كافية في نظر فقهاء السنة للحكم بإيمان قائلها، فذلك بالضبط لأنها كانت حلولاً شكلية، لا تستلزم التمعن والتدقيق مخافةَ أن ينهار بناء العقيدة التوفيقية وتتنافى مكوناته المتناقضة. وهكذا نرى أن الأمر يتعلق فعلاً بوحدة خارقة، تقرّر ولا تعقل، تماماً كالتي يعتقدها آخرون، ويقال عنها خطأً إن العقل العربي لا يستسيغها[58]. لقد كانت التناقضات المنطقية عند الأشاعرة أكثر وضوحاً بما أنها كانت تنتهي في مسائل ثانوية إلى صيغة «لا.. لا..» ومع ذلك كانت تفرض فرضاً على كل مؤمن. فلم يعارض الحنابلة علم الكلام بما نعرف عنهم من عنف ومثابرة إلا لأنهم كانوا يشعرون أكثر من سواهم بخطورة المأزق. وهذا ما يفسر أيضاً كون الأشعري كان أقرب إلى عقيدة ابن حنبل من تلاميذه اللاحقين لأنه كان يعرف معرفة أدق تناقضات متأخري المعتزلة.

سجل الفكر العربي إخفاق العقل المجرد في هذين المجالين، فتركه وبحث عن مسلك آخر. عوض أن يجتهد لحلّ التناقضات المستعصية بتجاوز العقل التحليلي (علم الكلام) راح يتلمس الحل بمفارقته ونبذه. وليس قولنا هذا مجرد تخمين. يوجد دليل ملموس على هذا التطور البالغ الخطورة في أعمال الحارث المحاسبي التي تعتبر بحق نموذجية في هذا الباب. نعلم علم اليقين أن تفكيره انطلق من التأمل في مغزى ما

---

(58) هذا ما قاله بعض المعتزلة في مناظرتهم مع الحنابلة. الإشارة لعقيدة «التجسيد».

شجر بين الصحابة من خلاف أدّى إلى الاقتتال، وبعد إذ لم يحصل على شيء باتباع نهج عقلاني عقد العزم حينذاك على نهج طريق ثالث، بعيداً في آن عن سذاجة أهل الحديث وعن تأويل المعتزلة العقلاني.

عاش المحاسبي في أواسط القرن الثالث الهجري، أي بعد أن اضطرت الدولة اضطراراً إلى فرض عقيدة رسمية، اعتزالية أولاً ثم سنية ثانياً، لما تحقق الجميع من سخافة المشروع التوفيقي على أساس تأويلي. فاستخلص الدرس مما أسفرت عنه من نتائج محبطة تأملات الشيعة في أحداث التاريخ وأعمال البشر من جهة وتأملات المعتزلة في صفات الله من جهة ثانية[59]. أعاد المحاسبي إلى ذهن معاصريه، من رعايا الخلافة الإسلامية، أن كلاً منهم موحّد ومشتّت القلب. وحقّ له ذلك: أو لم يستشعر العربي في قرارة قلبه أن دعوة الإسلام هي، بالنسبة إليه، في آن تتويجاً لحياته الجاهلية وتنكراً لعاداته القبلية؟ والفارسي، في الوقت الذي يعترف فيه، راضياً أو كارهاً، بفضل التوحيد على الثانوية والزندقة ويذوق لأول مرة حلاوة الإيمان، أولم يشعر أن قلبه لا يزال يطرب لأنغام تصله من ماضيه السحيق؟ والفيلسوف المشبع بحكمة يونان، فيما يتعمق إخفاق الكلام المعتزلي، أو لم يدرك حقاً أنه يعبد الهين، يركع لله مع الراكعين ثم يخلو بنفسه فيناجي العقل الفعال وإن تمثله بصورة ملك الأنس؟ الحق هو أن رجلين يسكنان في جوفه، المواطن الفخور بانتمائه إلى دولة ـ مدينة دالت واندثرت، والمسلم السامع المطيع لأمر صدع وسطع في قلب الصحراء.

حين يؤكد المحاسبي في وجه الجميع أن الانس أناس وأن القلب متقلب، كان خصومه، وكل من لعنه واضطهده، يعلمون في أعماق أنفسهم أنه لا يقول إلا حقاً. يهمس بحقائق تدمي القلب وتحزن الفؤاد، تستدرج السامع إلى متاهات لا مخرج منها، حيث يحرص محاسب النفوس على الكشف بلا تهاون أو استحياء على كل ما مرّ بالنفس، فدفن فيها ونسي، من أحوال عابرة لا تصدق لحظة إلا لتُنقض على الفور[60]. صحيح أن طريقة المتكلمين كانت قد أبانت عن تهافتها وقلة جدواها،

---

(59) مؤكد أن التاريخ الفكري العربي هو انعكاس على مستوى بالغ التجريد لعلاقات الجماعات العرقية والاجتماعية. إلا أنه معروف بكيفية أدق. لذا نتكلم عنه كما لو كان مستقلاً عن محيطه الاجتماعي.

(60) كتاب **الرعاية** مثال على استعمال المنطق الجدلي للكشف عن خبايا النفس. وبقدر ما نقول إن المحاسبي جدلي التفكير بقدر ما نستطيع أن نؤكد أن هيغل صوفي النزعة. وهذه المماثلة البارزة هي التي نحقق فيها هنا.

لكنها كانت على الأقل توصل إلى عقيدة ثابتة. أما ما يدعو إليه المحاسبي من بحث متواصل متكرر عن حال قائم في النفس، مهما بلغ من سمو الهمّة، فإنه طلب بلا حدّ ولا نهاية. لهذا السبب لفظه معاصروه وهجره أقرانه حتى اضطر إلى الانزواء في منزله حتى مات وحيداً غير مزار. كان الرجل إذا سمعه استعظم تطرفه المرعب في سبيل التقوى والورع، لكنه رغم اشمئزازه منه كان يتأثر بكلامه فيذرف الدموع كما حصل، على ما يروى، لخصمه أحمد بن حنبل، لأنه كان يشعر أن منطقه الملتوي يهدف فقط إلى محو أسباب تشتت النفس وإرغامها على التوحيد.. توحيد النفس بتوحيد الخالق. كانت رياضة المحاسبي بالفعل محاسبة دقيقة للنفس حتى تتطابق «قلوب» المؤمن في قلب واحد خالص مخلص ينعكس فيه صافياً أمرُ الله.

لم يكن هذا المنطق يخاطب فئة دون أخرى من المجتمع الإسلامي. هذا صحيح. إلا أنه كان يجد تربة خصبة ملائمة في وجدان من كانوا يعيشون يومياً هذا التمزق النفساني، أي العجم. لم يكن منطق التصوف دخيلاً، كما زعم بعض المستشرقين، لا من حيث مادته ولا من حيث بواعثه. بدا غريباً إلى حدّ أن عدداً من العلماء استنكروه لأنه وظف فيما بعد كدواء لعلاج نفس موزعة مشطونة. فاتهم لذلك.

ثم مرّت الأيام وتوالت النكبات، وبقدر ما كان الخرق يتسع كان المنطق يبتعد عن محاسبة النفس، ومراقبة دروبها الملتوية، ليتحول إلى استلذاذ الألفاظ، إلى ادعاء إدراك أسرار الحروف، باختصار إلى مجرد لعب ولهو. إن مؤرخي التصوف يميزون عادة بين عهد المحاسبي وعهد ابن عربي، إلا أن هذا في الواقع يكمل ويتوج دعوة ذاك. إن كلام المحاسبي، عن طريق التأمل، يرمي إلى رتق خرقٍ بدا في النفس الجماعية. فكلما ازداد الخرق اتساعاً وعمقاً تطلب العلاج مهلة أطول ومادّة أغزر[61].

---

(61) هذه النقطة هي التي غفل عنها الباحث الفرنسي هنري **كوربان في** كتابه **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (باريس 1964). لم ير في التصوف إلا مسلكاً فلسفياً تأويلياً للكشف عن الحقائق الباطنية. أما الدور التاريخي الذي لعبه التصوف كأدلوجة عامّة وخاصة، فردية وجماعية، لمواجهة المعاناة اليومية والتناثر الفكري، فإن كوربان أهمله بدعوى أنه لا يهم الفيلسوف، بل يهم المؤرخ أو الباحث الاجتماعي. ونحن لا نعترض على توزيع العمل هذا شريطة أن يوضح من البداية.

ماذا نستنتج من هذه اللمحة التاريخية؟

نستنتج أن الثقافة العربية تحوي في أعماقها شروط تخطي المنطق الشكلي، تعرف التجربة الوجدانية السابقة على الوعي بجدلية الكون والممهدة له، تلك التجربة التي أتاحت للغرب أن يكتشف الجدل. إن الأشكال التعبيرية، المجازات، البنية الذهنية، كل ما قاد العقل الغربي إلى إدراك جدلي لذاته موجود بكيفية أو بأخرى في تراثنا الثقافي. يلزم فقط أن يؤول ويستحضر من جديد في ضوء تجربتنا الراهنة. وحتى لغو ابن عربي فله منفعته إذ يعلمنا الحذر والاحتراز، ضرورة التعالي عن البداهة مع الوعي بها والمحافظة عليها.

سبق لنا القول إن القضية هي معرفة ما إذا كان إجهاض الأمس لا يهدّدنا اليوم بالتجدد دون أن نستطيع توقّيه. لقد كان التصوف حلاً لفظياً لمشكلة حقيقية، كان منطق عملية وجدانية تهدف إلى المماهاة ـ مع ما ليس أنا ـ على نمط التصور والتمثيل لا على نمط المفهوم. واليوم نواجه مشكلة مماثلة، إذ الأمر يتعلق بتوحيد **الأنا** (أي التقليد) **واللاأنا** (أي الغرب) توحيداً تدريجياً. ولهذا السبب بالضبط أولا نكون عرضة لإغراء تجربة الماضي، وبصورة أدق أولا نتصور ضرورةَ الجدل، حتى المادي، بسبب وضعنا الراهن وتجربتنا الماضية، على نمط تخيلي، أي عن طريق التشبيه والمجاز؟

بالأمس كنا مطالبين بتوحيد الوعي الإسلامي الجديد، الحق ديناً ودنيا، مع الوعي القديم، الجاهلي، العزيز على القلب. لذا كان واجباً سبر الذات والتعمق فيها إلى نقطة دفينة في ما هو خلف الوعيين معاً. وهو تعمق يشهد بصحة الدعوة المحمدية، لكن ليس فقط في مؤدّاها الظاهر، في شهادة اللسان وأعمال الجوارح، بل تجاوز كل ذلك إلى نقطة غائرة في أعماق الروح، تشير في الواقع إلى لحظة في المستقبل. إن المسير عبر الزمن يتمثل في انحدار داخل أغوار الذات.

لكن المنطق الجدلي، بصفته تخطياً يفرضه التاريخ لتناقض بادٍ في الحاضر، أولا يقوم بنفس الدور؟ يعترف بالتفوق التاريخي للغرب بصفته **اللاأنا** ويقر دعواه لكن في غير شكله الحالي العرضي العابر. أما **الأنا** العزيز على القلب، المؤقنم في العقيدة أو الثقافة أو اللغة، فإن النفي الجدلي يذيبه، وبالتالي يضع حدّاً لانبهارنا به. لا يكفي إذن مطلقاً أن نعرف أن وضعنا يستوجب استعمال المنهج الجدلي لفهم ذاتنا، بل

يجب أن نتحقق هلاّ يستوجب ذلك الوضع بالذات أن نؤول الجدل تأويلاً يجعل منه علاجاً لوهن في النفس أكثر منه نهجاً لتسيير العقل.

هل حكم علينا أن نوظف الجدل كمذهب وعقيدة دون أن نتمكن أبداً من استخدامه كمنهج؟ هذه هي المشكلة التي تواجهنا في حقيقة الأمر؟ لا يحق القول، حتى في ظروفنا الراهنة، إن الجدل منعدم الوجود في ثقافتنا، كما يدعي الكثيرون، بل هو موجود، لكن في ثوب التصوف، وعند الشيخ بصفة خاصة[62].

تترك الدولة القومية، على مستوى الثقافة، وجهاً لوجه الماركسية الوضعانية والأصالة الإسلامية، بل تباعد بينهما أكثر فأكثر بمجرد تماديها في سياسة التصنيع، فتفتح بذلك الطريق لتوظيف أدلوجي للمنطق الجدلي، تكون مهمته تسهيل الانتقال النهائي من الأنا التقليدي إلى اللاأنا.. في هذه الحال، وبالرغم من جهود بعض الأفراد، فإن منطق الأشياء (الاقتصاد) سيبقى منفصلاً عن منطق الرغبات والأماني (تجريد المتصوفة)، يستخدم أحدهما الآخر، عند الحاجة، دونما تلاحم حقيقي أو افتراق نهائي.

(3)

لكن إذا كان الجدل ـ على الأقل بصفته وصفاً لواقع وجداني ـ لا يفارق مستوى الاحتمال، فكيف نبرر التحليل الذي نقوم به؟

إذا صحّ أن الدولة القومية لا تزال في بداياتها، وفي بعض البلدان العربية فقط، فكيف نستطيع أن نتكلم على تجاوز الدعوة إلى التقنية في إطار ماركسية موضوعية ثم على تخطي ونقد هذه من منظور وعي شامل لمسيرة التاريخ[63]؟ إما أن هذا التحليل خارجي عن موضوعه، فهو بالتالي ذاتي، على غرار التحليلات التي جرت إدانتها في الصفحات السالفة، وإما أنه قائم في الوجدان العربي الراهن، يعمل فيه، فهو عندئذ عبارة مباشرة عن تجربة فعلية، ولا وجه لاعتباره في حكم المحتمل المتوهم؟

(62) كتب هذا الفصل قبل الثورة الإيرانية بسنوات عدة. وربما لهذا السبب لم أنبهر بها.

(63) هذا هو الموقف المعرفي الذي يحدد مفهوم التاريخانية الذي اتضح في كتاباتي اللاحقة. كل تقييم لكتابي هذا يجب أن ينطلق من هذه النقطة بالذات.

نجيب بأن الصعوبة المذكورة لفظية فقط. نؤكد نقطة مهمة وهي أننا نعتمد في تحليلنا هذا على وضع خاص، بين كل الأوضاع التي نلاحظها في العالم العربي، وضع جدّ ملائم لغرضنا، حيث الدولة القومية حاضرة وغائبة في آن. لم ندخل فيها مباشرة بعدُ ولكننا في نفس الوقت نستوعب تجارب البلدان العربية الأخرى التي تتفاوت بدورها في مدى تولّيها لمخطط الدولة القومية. فتحليلنا إذن هو في آن داخل وخارج ما نحاول رصده وتعريفه. لكن، مع أنه يعمل في إطار جدّ ملائم، ليس جدلياً فعلاً. إذا كان لا بدّ من أن نعطيه نعتاً مطابقاً نقول إنه **اجتماعي - تاريخي** في مقابلة وبهدف تخطي التحليل الاجتماعي - السكوني. لا نتوخّى منه أكثر من الكشف عن مظان الخلل والتناقض والإحالات في كل نظرة سكونية للقوى العاملة في المجتمع، أكانت ضمن علم الاجتماع أم ضمن الماركسية الوضعانية. نرمي فقط من وراء تحليلنا هذا إلى إعادة النظر فيما قيل عن المجتمع العربي بإدخال الهمّ التاريخي. وفي هذه الحال فإن كلامنا لا ينفتح إلا على جانب واحد من جدلية الكائن[64].

يمكن لنا، دون أن نجرد عملنا هذا من كل فائدة، أن نؤكد أن الجدل، بصفته منطق الوعي العربي وطريق تجاوز تناقضاته، ما يزال إلى حدّ الساعة أمراً وارداً فقط، قد يتحقق وقد لا يتحقق، وأنه، قبل أن يتجلّى في شكل مطابق (معقول)، سيظهر لا محالة ولمدة طويلة في شكل تطلّع روحي، صادق في إشاراته خادع في تقريراته. وهكذا، طوال هذه الحقبة المديدة حيث تحاول الدولة القومية أن تحقق مشروعها العظيم بأن تصبح دولة التقنية والصناعة، ستبقى الأولوية، في المجال الاجتماعي، لضرورات العمل على حساب متطلبات معرفة الذات، وفي مجال الفكر، للأدلوجية على حساب الوعي الحق. والجدل نفسه، وهو المنحى الوحيد المتاح لنا لتخطي هذه الازدواجية المضرّة، سيشوّه بآثار هذا الوضع. لكن، بالإفادة من حالة ملائمة كالتي ذكرنا، سيكون بوسعنا أن ننقذ على الأقل بذور الجدل المتناثرة هنا وهناك

---

(64) لا تتعلق الموضوعية الحقة بأمانة الباحث فقط. لا تكون موضوعية إلا إذا استقرت تنظيمات المجتمع، أي إذا نجحت نسبياً الدولة القومية في تحقيق مخططاتها. أما قبل ذلك فلا بد أن يكون قسم مهم مما يقوله الباحث، باسم العلم الموضوعي، مجرد دعوة إلى الإصلاح، أي أدلوجة. هذا الإقرار، النادر عندنا إلى حدّ الساعة، هو نفسه جزء من عملية **التموضع**.

بيننا. إننا، في هذه الحال، سنشتري بدون شك صفاء الفكر بتعثر في العمل، وهذا أمر طبيعي منتظر، إلا أن الغبن لن يعمّر، إذ سنتعلم، طال الزمان أم قصر، بفضل التكامل الذي افترضناه منذ البداية بين كافة البلاد العربية، كيف نزاوج الصدق في التصور مع الدقة في الإنجاز.

* * *

(5)

في اتجاه (العقل) الكوني[65]

إن التعرف على حقيقة كونية هو في واقع الأمر طريق التصالح مع الذات. بما أن المرء لا يميل عبثاً أو سهواً إلى الانتحار أو الرفض العشوائي، فإن الوعي العربي لا يفتأ يبحث، منذ أواسط القرن الماضي، عن تلك الحقيقة الجامعة بينه وبين غيره. وهذا هو بالتأكيد مضمّن القضية التي فصّلنا جوانبها في هذا القسم من كتابنا والتي ترجمنا لها بمسألة المنهج. قد يبدو للبعض أن الجواب الذي قلنا إن الوعي العربي الحديث قد انتهى إليه، وهو قبول ما يُعرض في الغرب من مناهج كمذهب جاهز للتطبيق ورفضه كطريقة بحث وتحليل، جواب متهافت إذ يناقض نفسه بنفسه. مع ذلك نستطيع أن نقرّر أنه يمثل المخرج الوحيد لأزمة العرب..

لنلاحظ أن الغرب والفكر العربي يتبعان مسلكين متعارضين إذ يواجهان هذه القضية، قضية المنهج في علوم الإنسان..

يفترض الغرب وحدة التاريخ البشري فيتظاهر بأنه يسعى إلى أن يطبق على الآخرين نفس المنهج الذي استخدمه، ولا يزال، لمعرفة ذاته. لكنه في الواقع يأمل، ويعمل على، أن يعثر على نتائج جديدة، بغية إغناء مفهومه عن الإنسان والتاريخ. وهو، بهذا الاهتمام ذاته، يثبت البشرية في تعددها ويؤخر التوحيد إلى أجل غير محدد. وهكذا نراه ينطلق من الوحدة ليركن إلى التعدّد.

---

(65) هذا اصطلاح الفلاسفة الغربيين الكلاسيكيين ويعنون به الحقيقة البديهية التي يقرّ بها الإنسان حيثما كان. يقابله اصطلاح الإجماع عند الفقهاء والأصوليين. الفرق بين المصطلحين أن الإجماع يعتمد على نص منزل، هو ضامن المطابقة للحق، في حين أن العقل الكوني أصل وحجة في نفسه.

أما المجتمع العربي فإنه يرفض أن تكون للمناهج الغربية قيمة مطلقة. فيدّعي أنه وحده يستطيع أن يتعرف إلى ذاته بفضل حدس اختص به. لكنه، لكي يعيد بناء ذاته، يستخدم مثلاً يستأنس به، وهو مثل، مهما قيل عنه، مأخوذ من الغرب. فهذه الخطوة الإجرائية تكون في حدّ ذاتها اعترافاً ضمنياً بامتياز الغرب، بمعنى أنه يحتوي بالفعل على شيء يستحق أن يقتدي به غيره، أي صالح للتعميم على البشرية جمعاء. في هذه الحال تكون النتيجة معروفة سلفاً، ولم يعد المنهج سوى وسيلة لإدراكها. من هذه الزاوية يبدو الفكر العربي كلّه بمثابة أدلوجة (دعوة وادعاء) بما أنه مطالب بأن يكون في خدمة اختيار سابق عليه. وهكذا ينطلق الفكر العربي من فرضية الاختلاف ثم ينتهي إلى المماثلة، وإن كانت ضمنية فقط.

رب معترض يقول: إن مفهوم **الكوني** هذا ضيق جدّاً، إذ يستبق الأحداث ويحكم متسرعاً بتفوق الغرب، فيفرّط في كل ما من شأنه أن يثري البشرية بمعارضة النمط الغربي الذي جرّب مراراً وعرفت كل إيجابياته وسلبياته. نحن لا ننفي وجاهة الاعتراض. إلا أنّا نلفت النظر إلى أن الوعي العربي، مع تبنّيه أنماطاً غربية لإسراع وتيرة التطور، وهو ما يفرضه عليه منطق الإنجاز المستعجل، قد احتفظ بالإمكانية المشار إليها، إمكانية توسيع مفهوم الكوني، إذ يحرص على إخراج العلوم الإنسانية من نطاق النهج الوضعاني بكل أشكاله.

رغم هذا التدقيق قد يتابع المعترض قائلاً: هذا المفهوم الكوني الضمني ليس شيئاً محسوساً، إذ لا يبرح مستوى الفكر والعقيدة. أما المجتمع فلا نزال نراه يختلف أشد الاختلاف عن المجتمع الغربي. أين هي إذن الوحدة التي يتجسد فيها العقل الكوني على مستوى الحياة الاجتماعية؟ هذا أمر لا سبيل إلى جحده. إن كل ما وصفناه في الصفحات السابقة لا يعدو مستوى الأفكار. كل ما أثبتناه هو أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة، إذ تتأمل ذاتها، تكتشف في تلك الذات فترة من فترات الوعي الغربي في مسيرته نحو الأمام. وعوض أن نعتبر ذلك الكشف مجرد اتفاق أو عبارة عن انتقاء عرضي، رأينا فيه إشارة موضوعية إلى الاتجاه نحو توحيد النوع البشري، توحيد هو هدف ونتيجة، لا أساس، التطور التاريخي.

ثم لنا أن نسأل: هذه العملية التوحيدية أوليست رديفة لأخرى لم نصفها في هذا الكتاب لأنها معروفة، ولأن غيرنا أسهب فيها؟ ونعني الوحدة التقنية والاقتصادية.

لقد فضلنا الاقتصار في بحثنا هذا على الظاهرة الأدلوجية لكثرة ما رأينا من تركيز على التعارض بين التقارب الحاصل على مستوى التقنيات من جهة والتباعد المتزايد على صعيد الأفكار والعقائد من جهة ثانية. إذا استطعنا أن نثبت أنه يوجد، رغم المظاهر، عملية غير مرئية، لكنها حقيقية، تهدف إلى التماثل والمماهاة حتى على مستوى الفكر، يعود حينذاك التعارض المشار إليه، والذي يستأثر اليوم باهتمام الملاحظين وأصحاب القرار، مجرد صعوبة عابرة.

قد تصحّ هذه الخلاصة لو لم يفصل بين الدعوة الفكرية وبين القاعدة المادية مستوى ثالث أعرضنا حتى الآن عن ذكره، وهو مستوى البنية المجتمعية. وبالفعل أننا وضعنا تلك البنية بين قوسين. قد يشك قراء كثيرون في شرعية إجرائنا هذا. إلا أن النقطة الأساسية في تحليلنا هي التالية: في وضع المجتمع العربي، ولكي يكون كلامنا مطابقاً لموضوعه، ألا يجب قلب العلاقة المعهودة بين المجتمع والفكر، بتقديم هذا على ذاك؟ تقضي العادة في الغرب بأن نتدرج من الوضع الاجتماعي إلى الإنتاج الفكري، لكن إذا قبلنا أن مفهوم المستقبل - الماضي يعبر عن تجربة تاريخية فعلية يعيشها عرب اليوم، أفلا يعني ذلك بالضبط أن الأدلوجة (الدعوة) سابقة، عملياً وإجرائياً، تاريخياً ومنطقياً، على المجتمع؟ من يرتاب في دقة المفهوم يجب عليه أن ينقد أصوله وبواعثه لا أن يكتفي برفض إحدى نتائجه الحتمية، والتي قررناها مع كامل الوعي بخطورتها.

وإذا ما صحّ أنه يجب قلب العلاقة، فيما يخصنا نحن العرب[66]، بين الأدلوجة وبنية المجتمع، عندئذ يكمن الدليل القاطع، على وجود ذلك العقل الكوني الذي يشترك فيه كل البشر، في سيرورة الفكر الإصلاحي العربي نفسه، إذ قلنا إنه يتوجه تدريجياً بصعوبة وألم وتأسف، نحو التصالح مع الإنسانية الجديدة، إنسانية العهد الحديث. ومهما ظهر للبعض هذا المفهوم للعقل الكوني هزيلاً عقيماً، فإنه في نهاية المطاف أكثر عطاءاً من الدعوة إلى المخالفة والتميز، حتى وإن وعدت بما لا عين رأت.. في عالم الأحلام!.

---

(66) أقرر هنا نوعاً من الخصوصية، لكن بمعنى يخالف ما يعنيه داعية الأصالة. الخصوصية هنا عبارة عن تخلف، فتدعو بالضرورة إلى المماثلة والتماهي، موضوعياً لا ذاتياً.

وهل يكون من نافل القول تأكيدنا هذا على وجود عقل كوني ونحن نرى أغلب المثقفين، شرقاً وغرباً، يستهزئون ويستخفون به. يبدو أن الغرب، بعد أن اعتقد مدة طويلة أنه يمثل وحدة البشرية، تهيب المخاطر الكامنة في دعواه والضارة بمصالحه. ففضل، بعد أن لم يعد يمثل وحدة البشر، أن يقرر حتمية التنوع والاختلاف.

هذا خطأ وذاك خطأ، وهل كتب علينا أن نصحح دائماً خطأ بنقيضه؟



العرب والتعبير عن الذات

(1)

التعبير والفولكلور

حاول العرب المحدثون، منذ قرن أو يزيد، أن يؤلفوا أدباً حديثاً بواسطة أشكال لم يألفوها وانبهروا بها أول ما زاروا أوروبا، ونعني المسرح والرواية على وجه الخصوص، أدباً يكون في مستوى إنتاج الماضي الرفيع والمهيب. وبالفعل، بعد جهد مكثف متواصل، أصبح الأدب الحديث يفوق، حجماً على الأقل، القديم. كان الكتاب العرب، إلى وقت قريب، يشتكون من إهمال الأجانب لأعمالهم، ويطالبون المسؤولين بالعمل على التعريف بإنتاجهم في الخارج حتى يوضع حدّ لأحكام مسبقة جائرة. إلا أن هذا التذمر قد فقد مؤخراً، ولحسن الحظ، كثيراً من مبرراته، إذ نشرت منتخبات من الأدب العرب المعاصر، كما ترجمت أعمال مهمة، وأنجزت دراسات نقدية جدّية في أهم اللغات الغربية[67]. سينتهي عن قريب طور الاكتشاف ليحل محله طور أكثر خطورة، طور النقد والتقييم. لقد سبق أن تتساءل فنسان **مونتي**: هل لهذا الأدب قيمة سوى أهميته الوثائقية؟ وعندما يقرب موعد توزيع جائزة نوبل للآداب، تكثر المقالات المتحسرة عن مأساة الأدب العربي الذي يتجاذبه الهاجس القومي والهم الإنساني.

لن نعرض في الصفحات التالية لمكونات هذا الأدب، التاريخية أو المجتمعية، وإنما سنعيد، على مستوى التعبير الفني، نفس التساؤل الذي طرحناه في الفصول

(67) نذكر على سبيل المثال: فنسان مونتي، **مجموعة مختارات باللغتين؛ ماكاريوس، منتخبات من الأدب العربي المعاصر**، ج1، 1964؛ ميشال **باربو، أنا أحيا** رواية ليلى بعلبكي. بالإضافة إلى دراسات جان حومبيه واندريه **ميكال** حول أعمال نجيب محفوظ وترجمات معروفة لبعض روايات أو مسرحيات طه حسين، محمود تيمور، توفيق الحكيم..

السابقة على مستوى تعريف الذات، ثم تمثل الماضي، وأخيراً البحث عن منهج قابل للتعميم. سنتساءل هذه المرة عن مدى صلاحية الأشكال الأدبية المستوحاة من الغرب للتعبير عن تجربتنا الوجدانية.

(1)

منذ بداية النهضة الحديثة والعرب يبحثون عن صيغة تعبيرية مطابقة للمرحلة التي يعيشونها ويشعرون شعوراً غامضاً أنها لا تشبه في شيء ما مرّ بهم من مراحل تاريخهم الطويل. إننا نستعمل كلمة **مطابق**، على ما فيها من اشتباه، تحاشياً لكلمتي **وفي** أو **واقعي** بسبب ما تؤديان من معنى تقييمي. إن المجتمع الذي يريد الأديب العربي وصفه يحكم على نفسه بالضعف والتخلف. فإذا ما قنع ذلك الأديب بصورة تعكس الواقع بلا زيادة ولا نقصان، فإن الصورة التي ينجزها ستحافظ على نفس التخلف مع أن المطلوب من الفن هو تجاوزه وتداركه. إن العرب يحلمون دائماً باستدراك ما ضاع منهم، ومجال الاستدراك هو الفن، الأدب بخاصة، أكثر مما هو الفكر المجرد. على هذا الأساس قبلت أو رُفضت دائماً الإنجازات الفنية، قُبلت إن هي جسدت المستقبل المرتسم في أوهامنا ورُفضت إذا لم تستطع أن تتسامى عن الحاضر البئيس. ثم قبل وبعد كل هذا، أو لسنا نعبر بموقفنا هذا عن وفائنا لروح الإسلام؟ أو لم نولد للتاريخ في ضوء كلمة **إقرأ**؟ فلا عجب إذن أن ننتظر أن تنقذنا الكلمة من محنتنا الراهنة. أي نفع في التعبير إن هو ترك الواقع على حاله، ناقصاً غير مكتمل ولا محتمل؟ من هذه النقطة البالغة الأهمية ندرك إلى أي حدّ يجب أن نميز، في مجالنا الثقافي، بين التعبير الفني وبين الفولكلور. ومن المؤسف حقاً أن نرى النقاد العرب والأجانب يهملون لأسباب سياسية أو مذهبية هذا التمييز، مع أنه يعكس أم القضايا التي نواجهها.

كل عمل فولكلوري، أكان موسيقياً أو تشكيلياً أو أدبياً، إنما يرث عن المجتمع الذي يظهر فيه صفة التخلف، بل يمكن القول إنه يستمد منها ما يلصق به من قيمة. أما العمل التعبيري فهو بالعكس يهدف إلى جبر النقص من خلال التعبير ذاته، أي بشحذ الوعي الفردي والجماعي. ولكي نقتنع بصلاحية هذا التمييز يكفي أن نلقي

نظرة على دور الفولكلور، ماضياً وحاضراً، في مجتمعاتنا العربية.

كان الفولكلور، في عهد الاستعمار، شأن الأجانب، يدرسونه ويستلذون به. أما الأهالي فكانوا بمعزل عنه لأنهم كانوا إما يمارسونه تلقائياً، فيكون ثقافة وليس فولكلوراً، وإما يشمئزون منه إذا كانوا أصحاب ثقافة مكتوبة. لا تستردّ الجماعة القومية الفولكلور، في إطار الدولة المستقلة الليبرالية، إلا بعد أن تكون قد انفصلت عن تقاليدها الموروثة، إلى حدّ أنها تصبح قادرة على أن تلتفت لترى من الخارج الصورة التي كانت عليها وانسلخت عنها، مثلما يحصل للحيّات. لم يتم هذا في بلدان عربية كثيرة إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى الأخص بعد 1950. عندئذ بدأت فئة من مثقفي البورجوازية الصغيرة تهتمّ بالشعر الشعبي، بأغاني الريف، بقصص الأطفال.. فتحت الدولة متاحف للفنون الشعبية وقدمت مساعدات لفرق فولكلورية.

في المغرب مثلاً، أثناء عهد الحماية، كانت مدينة مراكش، التي يَعتبرها سياح العالم بمثابة متحف مفتوح، موضوع اشمئزاز عند الوطنيين الشبان. كانوا لا يفتأون يهاجمون ما يرونه فيها من مظاهر التخلف والانحطاط، تلك التي كان يودّ قادة الاستعمار أن يروها لاصقة على الدوام بوجه المغرب. كانوا يقولون إنها سياسية تجهيلية متعمّدة تهدف إلى تقوية عادات وبدع جاهلية على حساب إسلام سلفي سني. وما أن أزفت ساعة الاستقلال حتى بادرت الحكومة إلى منع البهلوانيات التي كانت تقام كل مساء في ساحة جامع الفنا الشهيرة. ثم بعد سنوات تغيرت الأوضاع والأفكار وعادت الحكومة فألغت المنع. لم يكن الدافع اقتصادياً واجتماعياً وحسب، بعد أن اتضح أن مدينة مراكش تموت بلا سياحة والسياحة الأجنبية لا تنتعش إلا بتلك البهلوانيات. بل هناك سبب أعمق يمس المجتمع نفسه. إننا نرى اليوم في فنادق مراكش الفاخرة، أثناء العطل والإجازات، شباب الموظفين السامين وكهول الطبقة المثرية يزاحمون السواح من ألمانيا والبلاد الاسكندنافية، كما نراهم في الحفلات الخاصة والعامة يستمتعون بالرقصات الجبلية والأهازيج الشعبية، كما يقول المذيعون..

إن هذا الفولكلور المسترجع، عكس ما يظنه الملاحظ غير المدقق، لا يمثل ثقافة أصيلة تواجه ثقافة دخيلة متولدة عن الهجمة الغربية، بل الفولكلور هو جزء لا

يتجزأ من تلك الثقافة الدخيلة. إنه لا يحيل على المجتمع القديم، وإنما على الجديد، إذ يشير، في عمقه، إلى مدى تبرجز المجتمع. بعبارة أخرى، لأجل إدراك الدور الذي يقوم به الفولكلور في المجتمع، لا ينبغي الالتفات إلى محتواه بقدر ما يجب سبر نفسانية من يتمتّع به (انظر ما قلناه عن الثقافة القديمة ودور الأدب البدوي فيها).

إن الثقافة الجديدة البورجوازية ـ يمكن أن ننعتها بالمستوردة ـ هي التي تكوّن الأرضية الضرورية لظهور «الفنون الشعبية» كفولكلور، إذ لم تكن من قبل سوى رواسب أثرية خلّفها وراءه مجتمع فقد حيويته. لم ينشط من جديد، لم يجر فيه دم الحياة، لم يكسب مغزى مستحدثاً إلا باندراجه في البنية الجديدة، المتولدة عن مساكنة الغرب. ينتج عن هذا الأمر أن كل فنّ، كائناً ما كان، يتضمن مستوى فولكلورياً.

يستلزم مفهوم الفولكور وجود مركز وضاحية. فهذا بول **باولز**، الكاتب الأميركي المستقر منذ سنين في مدينة طنجة، يطلب من أحد المغاربة الأميين أن يتحدث لساعات عديدة، ثم يسجل كلامه قبل أن يترجمه حرفياً وينشره ظناً منه أنه يعطي بعمله هذا صورة وفية صادقة عن الحياة كما يعيشها حقاً المغاربة. لكن هل يدرك باولز فيما ينشر سوى هلوساته الدفينة؟ يظن أنه يكشف عند محدثه الزمن الراكد والوجود العاطل، في حين أن تلك هي تجربته هو مع الزمن ومع الوجود. كذلك عندما يسعى جاهداً إلى وصف حالة الصمت المطلق كما يجرّبه في قلب الصحراء، فإنه ينسى أن هذا الصمت لا «يسمعه» إلا من سكن من قبل نيويورك أو لندن. وإلا فالصحراء ليست صامتة ولا صاخبة بطبيعتها. لا أحد في الواقع، من سكان المغرب أو الصحراء، يتعرف على نفسه في صورة باولز التي تسطّح المرء وتردّه قسراً إلى مستواه الفولكلوري، أي الآفاقي بالنسبة لمركز يجهله. إن باولز لا ينسلخ، ولا يستطيع أن ينسلخ، عن ثقافته الأصلية البورجوازية التي تفترض أن العينات البشرية السابقة عليها قد بادت واندثرت، ثم عندما تصطدم بإحدى تلك العينات، تدرك أن لها قيمة فتعتزم إنقاذ ذكرها. إن قيمة العملية كلها هي في حكم باولز على نفسه وزمانه[68]. نقول إذن

(68) لا زال باولز لا يفهم الأسباب التي تدعو المغاربة المثقفين، وأحرى الأموين أن لا يهتموا، إن لا بعمله في حين أن عدد المعجبين به يزداد في أميركا وأوروبا. يعزو ذلك إلى التطرف القومي وما يسميه بامبريالية الثقافة العربية الإسلامية. ما يستخلصه القارىء من استجواباته هو أن ثقافته الأصلية جدّ محدودة وإن كان ولا يزال فناناً موهوباً مع سذاجته.

إن العمل الفولكلوري، أجنبياً كان أم محلياً، يستثمر ميدان اللاّقيمة، الذي لا ينشأ ويتحدد إلا بالنسبة لمكان آخر هو موطن القيمة، كما أن حديقةً مهملة لا تستحق أن تسمّى حديقة إلا إذا جاورت بستاناً مختطاً وأبرزت ما يميزه عنها. إن ظاهرة الانتساب إلى مركز خارجي واضحة في أوجه عدة من حياتنا الثقافية.

لننظر حولنا: لماذا نشعر أن البيت المغربي المؤثث أثاثاً عصرياً ينقصه شيء من التكامل والاتساق؟ لأن العناصر التقليدية، كالحسك والحصر والزرابي والمضارب، قد أقحمت إقحاماً على أثاث مغاير لها في مساكن المهاجرين الأوروبيين أيام الحماية، وورث ذلك المغاربة بعد الاستقلال دون أدنى فحص أو تفكير. عاد شبابنا إلى تذوق الموسيقى الأندلسية بعد أن رأوا الأجانب يهتمون بتسجيلها والبحث عن بنيتها الخفية، كما فعل مؤخراً خبراء من منظمة اليونسكو. أما في بلاد المشرق فكثيراً ما نكتشف باستغراب أن مدير إحدى الفرق الشهيرة في مجال إحياء الفنون الشعبية ينتمي إلى بلد من أوروبا الشرقية. وحتى عندما يكون المدير من مواطني البلد العربي فإنه يكون متأثراً بالأساليب الأجنبية تأثراً واضحاً في الإخراج وترتيب المناظر الراقصة.

وقد نلاحظ نفس الانتساب في أعمال فنية أو فكرية تستدعي نظرياً قدراً أكبر من التأمل. إن ما يسمى بالأدب الفرانكوفوني في شمال إفريقيا، باستثناء إنتاج كاتب ياسين المتميز، يتسم على العموم بطابع ظرفية عابرة ولا يستهوي القارىء إلا بصفته شهادةً على وضعية في غاية الخصوصية، ذلك لأن أصحابه أنفسهم يعتبرونه فرعاً محلّياً لثقافة أعم وأعلى منه، لها وحدها الحق في استحسانه أو استهجانه[69] وقد يكتسي أحياناً الإنتاج الفلسفي نفسه، رغم تجريد محتواه، صبغة فولكلورية بالمعنى المحدّد أعلاه، إن هو قنع بأن يكون مجرد مثل إيضاحي وتبياني لنظرية أعمّ يقبلها مسبقاً وبدون فحص. نقرأ لفيلسوف عربي مؤلفاً بعنوان «الشخصانية الإسلامية» فنحار في أمرنا، إذ لا ندري هل المذهب الشخصاني، المحدث في أوروبا، هو إسلامي المنحى بطبعه، أم هل الإسلام هو الذي اعتنق هذا المذهب الجديد، وفي كلا

(69) وإلا كيف نفهم مبالغة هؤلآء الكتاب في تعاملهم مع الجنس والعنف. إذا قيل: كل ذلك موجود في **ألف ليلة وليلة**، فذاك دليل على عدم التمييز إذ الفرق واضح بين الحالتين.

الحالين تطمس القضية الأساسية، وهي تمثل العقل الكوني، إذ يُحال عليه ضمنياً عند الفيلسوف الغربي، خاصة وأن هذا الأخير يستغل مساهمة الباحث الآفاقي كحجة إضافية على صحة مقالته لدى كل الأمم والثقافات.

ولنفس السبب لا يمكن اعتبار المسرح الفكاهي، الكثير الرواج حالياً في شمال إفريقيا، بمثابة مسرح وطني. إنه فولكلوري في جوهره، ولذلك لن يصمد طويلاً إزاء تطورات المجتمع. إذا كان الناس يستطيعون اليوم أن يتسلوا وهم يرون أنفسهم على خشبة المسرح أو على شاشة التلفزيون، فذلك لأنهم يحسون، ولو بغموض، أن ما يشاهدونه من أحوالهم اليومية زائل لا محالة. ومن يا ترى يتسلّى فعلاً بهذا المسرح سوى سكان المدن؟ لو درسنا دراسة دقيقة كيف توظف اللهجات الشعبية كعامل فكاهي، لوجدنا أن كل جماعة تهزأ من اللهجة غير المألوفة عندها. نؤكد مرة أخرى أن الأمر يتعلق هنا بنمط من السلوك، مستجدّ ومستقر، يلتفت لينظر إلى نمط سابق عليه وآيل إلى الاندثار، فيهزأ منه ويتندّر من قرب احتضاره بقسوة مشوبة بشيء غير قليل من الندامة والحسرة. وعندما يعمّ نمط العيش البورجوازي، ذاك الذي تجهد الدولة القومية لفرضه بالقوة على الجميع، ستختفي كل أسباب نجاح ذلك المسرح الفكاهي.. سيتحول إلى مهزلة حزينة، وسيتلاشى مثلما تلاشى مسرح نجيب الريحاني، في مصر الناصرية، بعد أن كان ذا شعبية واسعة.

إن كل عمل، مكتوب أو غير مكتوب، كثير أو قليل التجهيز والإعداد، إذا ما قنع بأن يمثل ثقافة خصوصية مقابل ثقافة كونية، أن يلعب دور رجل الطبيعة الساذج المتّكل على الإحساس والحدس، مقابل رجل الروية والتفكير والتصنّع، فإنه يلحق حتماً بمجال الفولكلور ويشارك في وضعه المتدنّي. أعلى ما يطمح إليه في هذه الحال هو أن يزوّد البشرية بشهادة فجة يكون من حق، بل من واجب، الوعي الآخر، وعي الغرب المتقدم، أن يؤولها ويجعل منها أمراً يستحق أن يحفظ وينقذ.

لا داعي لأن نتساءل هل يمكن أم لا الاستغناء عن مرحلة الفولكلور هذه. يكفي الآن أن نحكم عليها حسب قيمتها الحقة، دون أن نطالبها بما ليس في مقدورها، أي تزويدنا بثقافة عصرية شكلاً ومطابقة لوضعنا التاريخي مادةً ومضموناً. وهذا بالضبط، مع بالغ الأسف، هو ما تطالبها به الدولة القومية.

(2)

يعتقد عدد كبير من المثقفين في الدولة الليبرالية، وأحرى في الدولة القومية، أن لسياسة مساندة الفولكلور محتوى شعبياً. وهذا خطأ واضح، إذ لم يعد الشعب، منذ زمن طويل، هو الذي يشاهد نفسه. بل إن بورجوازية الحواضر، الكبيرة والصغيرة، هي التي تأتي، مثل عموم السواح، لتصفّق للاحتفالات وتتفرّج على الشعب وهو يمثّل أدواره الفولكلورية. في المغرب مثلاً، ومند مدّة، لم يعد سكان السهول الفقراء، ولا سكان الجبال الأكثر بؤساً وتعاسة، ينشطون ويمرحون في المواسم التي يجبرون على تنظيمها لتنشيط الحركة السياحية والتي تكلفهم مصاريف ترتفع سنة بعد أخرى. لماذا إذن هذا التعلق بالفولكلور والعمل على إعطائه قيمة فوق ما يستحق؟ لماذا رفض التمييز بين ما هو فني حقاً وما هو فولكلوري؟ لماذا التمسك بفكرة خاطئة حول وحدة التعبير يتساوى فيها الأدب المحكي والموسيقي والطرز والنحت، إلخ؟ قد يكون أحد الدوافع محاولة استدراك ما عرف في ثقافة الإسلام من اجتناب التصوير، وهو ما حاول تجاوزه محمد عبده في أوائل القرن 20 م. إلا أن الواعز الأقوى، على ما يظهر، ذو طابع سياسي.

إن الطبقة المثقفة المنحدرة من البورجوازية الصغيرة، والتي توجّه السياسة الثقافية داخل الدولة القومية، تودّ التخلّص من المدلول الطبقي الغالب على الإنتاج الأدبي المكتوب، فتدافع عن واقعية المحتوى. لكنها تشعر في نفس الوقت، ولو بكيفية مبهمة، بسبب ما رسب في الماركسية الوضعانية المبسّطة التي تدين بها من النظرية الهيغلية حول التعبير الفني، أن المدلول الطبقي مرتبط بكيفية ما بالأشكال التعبيرية. وبما أن هذه الأشكال الخاصّة بالأدب المكتوب، نثراً وشعراً، تعشّش في أذهان العرب، فلا مناص حينئذ، للتخلص فعلاً من المدلول الطبقي، من بخس قيمة الأدب المكتوب وتضخيم قيمة كل ما يمت إلى الفولكلور بصلة على اعتبار أنه يحتوي على عبارات شعبية حية ومبتكرة[70]. لكن إذا كان الفولكلور يفترض هو نفسه، كما سبق القول، رؤية بورجوازية متغلغلة في المجتمع كله، وإذا كان ازدهاره داخل ثقافة ما لا يغير في شيء مدلولها الطبقي، بل بالعكس يغذيه ويكرّسه، هل يوفر الميل

---

(70) تدخل في هذا الموقف من الأدب الشعبي اعتبارات أخرى تخص الأقليات الدينية في المشرق واللغوية في المغرب. وتجد هذه الدعوة بالطبع مساندة قوية في الغرب لدوافع كثيرة، بعضها بريء وبعضها مغرض.

إلى الفولكلور عندئذ حلاً حقيقياً لمشكلنا الثقافي؟

لا شك أن هذا الحل يحتوي على فائدة وإن كانت سلبية: إنه يلفت النظر إلى خطورة مسألة الأشكال الأدبية، إذ يجعلنا نفهم أنه لا يمكن التعبير عن منظور جديد باستعمال شكل فني عتيق. لكن بما أن الحل المقترح خطأ من المنطلق فإنه يحول في النهاية دون إدراك المضمون الطبقي للأشكال المستعملة. وهذا الخطأ موازٍ لخطأ آخر في الميدان السياسي حيث نرى كيف تمجّد الاشتراكية القومية التي ليست، في الحقيقة، سوى عملية إسراع، قدر المستطاع، لحركة التبرجز الجارية طبيعياً في المجتمع. إلا أن الخطأ في الميدان الثقافي أوضح وأبرز. ولهذا السبب بالذات لا بدّ من التأكيد أن نظرية الثقافة القومية، الواسعة الرواج اليوم في مصر والجزائر، باطلة من أساسها، تعميمية لا تاريخية، إذ لا تعدو كونها عملية تسمية، تقتصر على وضع شارة قومية أو اشتراكية على ثقافة لا جدال في أنها بورجوازية المضمون والمنزع.

نرى هكذا أن الفولكلور لا يقوم عند العرب اليوم بالمهمة التي يقوم بها مذهب **الزنجوية** عند الأفارقة السود، رغم تأثر بعض المثقفين الجزائريين به عن طريق كتابات فرانز **فانون**[71]. لا يهدف العرب إلى التنقيص من قيمة العبارة المكتوبة العقلانية، بل يهدفون بالأحرى إلى توسيع مدلولها الاجتماعي. قد يفي، في وقت محدد، بهذا الغرض استغلال طرائق الفن الشعبي، لكن، رغم هذه الفائدة الموقتة، لا بدّ من تجنب ذلك الحلّ السهل لأنه يزيد في النهاية القضايا الثقافية غموضاً أكثر مما يزيدها بياناً. إن الفولكلور، بالتعريف، تعبير ناقص يحافظ باستمرار داخل التعبير نفسه على مظاهر النقص التي يشكو منها المجتمع الذي يتوخى التعبير عنه. هل لنا أن نستغرب، والحالة هذه، أن تضلّ الدولة القومية طريقها في هذه القضية؟ أفلا تعترف مبدئياً الأدلوجة الوضعانية، المتفشية فيها، بهذا التخلف التاريخي؟ وحتى عندما تنفيه على المستوى النظري، فإنها تبديه عبر تمثيلاتها الفنية.

لكي نتخلّص من مصائد الحلول اللفظية الفارغة، لا بدّ لنا من التشبّث بالتمييز بين ما هو فولكلوري وما هو تعبيري حقاً. إن كل عمل يتحاشى طرح قضية التعبير

---

(71) النظرية الزنجوية هي التي تقول بخصوصية الزنوج في ميدان الثقافة. ظهرت أولاً في منطقة جزر الكرايبه ثم انتقلت من هناك إلى إفريقية عبر أعمال الشاعر أيمه **سيزر** والرئيس السنغالي ليوبولد سدار **سنغور**. لم تلق رواجاً في إفريقيا الأنجلوفونية.

بصرامة ووضوح، ولا يحرص على استدراك تأخرنا المجتمعي بواسطة العبارة، يبقى مشوباً بنقيصة جوهرية. إنه يستثمر في الواقع تأخرنا التاريخي ليخاطب أولئك الذين هم في مقدمة التاريخ، وبالتالي يستطيعون وحدهم تبريره، تقييمه والاستمتاع به.

صحيح أن العمل الثقافي، مهما بلغ من روعة، لا يقوى على محو الفارق الذي يفصل القطب عن الدائرة، المركز عن الضاحية، لأن هذا هو حال الإنسانية اليوم. لكنه يستطيع، على أقل تقدير، أن يبدي الفارق معكوساً أثناء عملية التعبير ذاتها، دون التظاهر بسذاجة خادعة تستهدف فقط استثارة فضول الإنسانية المحظوظة. بهذه الطريقة وحدها قد نوفّق إلى تخطي المفارقة المضلّة، التي تثبّط همم كثير من كتابنا حيث يظنون أن الإنجاز الثقافي إما قومي المنحى وإما عالمي الاتجاه، إما يستجيب لهموم قومية وبالتالي عاجزة عن لفت أنظار الغير، وإما يتعرض لمشكلات بشرية عامة فيفقد بالتالي طابعه القومي. الواقع هو أن كل عمل يتخطى حدود الفلولكلور يتجاوز في الوقت ذاته مداره المحلّي.

* * *

(2)

الأدب والتعبير

منذ عهد النهضة، أي منذ ما ينيف على القرن الآن، والإنتاج الأدبي العربي يعكس للقارىء صورة مباشرة أمينة عما يحدث في المجتمع وفي المجال الثقافي عامة. وليس هذا الأمر، عكسَ ما يتبادر إلى الذهن، من الإيجابيات، إذ يدل على خلل في بنية إبداعنا الفني، إن صحّ أن نسميه إبداعاً، باعتبار أنه لا يتجاوز أبداً مستوى الإدراك والتحليل بواسطة العقل. لم نستعمل أبداً العبارة الفنية كوسيلة للانعتاق والاكتشاف.

يمكن أن نميز في هذا التطور ثلاث مراحل تطابق لحظات الوعي الثلاث التي فصلناها في القسم الأول:

ـ **أولاً**، مرحلة نيوكلاسيكية، حيث قامت حركة التحقيق اللغوي والأدبي بإحياء فنون القول القديمة وتوظيفها لنشر أفكار ومشاعر جديدة. فتحولت القصيدة إلى نشيد وطني، والمقامة إلى هجاء اجتماعي، والنبذة التاريخية إلى مقالة سياسية. لا يجوز، كما يفعل البعض، دراسة هذا الإنتاج، تحليلاً أو نقداً، دون الإشارة، ولو إشارة خفيفة، إلى وعي الشيخ المسيطر أثناء تلك الحقبة على المجتمع. يكفي، في هذا الصدد، التذكير بالصداقة التي كانت تجمع الشيخ محمد عبده بحافظ إبراهيم وخليل مطران، لكي تتضح هذه الوحدة الفكرية والمذهبية. إن دراسة دقيقة لمحتوى أعمال إبراهيم المويلحي ومسرحيات أحمد شوقي وقصص جرجي زيدان، وباختصار، لمجمل الإنتاج الأدبي لذلك العهد، من شأنها أن تكشف عن مفهوم للذات، وللغرب، وللتاريخ العربي، يطابق تمام المطابقة تفاؤل الشيخ ومنهجه المطمئن الساذج.

ـ **ثانياً**، مرحلة عاطفية رومانسية نشأت وازدهرت كلها تحت شعار الحرية الليبرالية. تعرّف العرب على الرواية، فلم يعودوا يقيمون وزناً لأي فن أدبي آخر. كما لم يكن أحد في تلك الفترة يتجرأ على مناقشة حسنات النظام البرلماني في المجال السياسي، لم يشك أحد في الميدان الثقافي في أن الرواية هي أعلى وأرقى الفنون الأدبية كلها. عيب على الخلافة كونها لم تكن ديمقراطية ثورية، وعيب على الأدب العربي القديم كونه لم يهتد إلى إبداع الرواية المطولة. وقاد الحملة على الواجهتين طه حسين، متأثراً بأفكار لطفي السيد، ثقافياً إن لم يكن سياسياً.

ـ **ثالثاً** وأخيراً، مرحلة واقعية، اتحدت فيها كل أساليب التعبير الأدبي، من رواية وقصة ومسرح، وسيطرت عليها سيطرة كاملة شخصية نجيب محفوظ. لا حاجة البتة إلى أن نثبت بالتفصيل ما يربط هذا الأدب بالبورجوازية الصغيرة واتجاهها الوضعاني. لقد كفانا نجيب محفوظ نفسه عناء ذلك، إذ شخّص سلامة موسى في **ثلاثيته** تحت اسم عدلي كريم، المثقف الجريء في أفكاره والمعتز بنفسه، مدير **المجلّة** وزعيم الشباب التقدمي (انظر عبد الرحمن الشرقاوي، **رسالة إلى شهيد**، 1959، ص 151).

* * *

هذا تحقيب عام، لا يخصّ إنتاج دولة عربية دون أخرى. شأنه شأن تعاقب أشكال الوعي، إذ يتعلق الأمر في الواقع بظاهرة غير قابلة للتجزئة. إن المرحلة العاطفية هي التي نواجهها الآن في أغلب البلاد العربية، وهذا هو ربما سبب شهرة طه حسين، الكاتب العربي الوحيد الذي يملك خارج حدود وطنه جمهوراً واسعاً ووفياً.

إن وجود أدب رمزي مكتوب بالفرنسية في لبنان وإفريقيا الشمالية لا يلغي صحة هذا التحقيب. بل العكس هو الصحيح، إذ يمكن القول إن أصل الظاهرتين واحد وذو صبغة اجتماعية، نعني الانفصال الجلي في المنطقتين بين الطبقة الوسطى المدينية وسكان القرى والبوادي. إن المثقف، إذا لم يكن على صلة بمجمل مجتمعه، يرى الحركة الاجتماعية من الخارج، أي بصورة تجريدية، فلا يضيره أن يعبر عنها باللغة العربية الفصحى أو بلغة أجنبية، إذ في كلا الحالين لا يعدو أن يناجي ذاته أو مَن يشاركه الشعور، كما هو واضح عند بشر فارس ومحمود المسعدي اللذين كتبا أعمالهما الأولى باللغتين، الفرنسية والعربية الفصحى. بيد أن الحرية التي يتمتع بها الكاتب إزاء مجتمعه، وهي حرية يحياها كمحنة لا كمنحة، هي السِمة التي تميز

بالضبط الدولة الليبرالية، المفككة والتي يعوزها مركز يوحدها ويجمع أشتاتها. إن التصنيف باعتبار الأسلوب والمنحى، كالذي لجأ إليه فنسان مونتَيْ في المقدمة التي صدّر بها كتابه **منتخبات أدبية بالعربية والفرنسية** لا يفيد كثيراً لأنه غير تاريخي، كما أن الاستغناء أصلاً عن كل تصنيف، وهو ما اختاره لاوْرا وراؤول **ماكريوس** (**منتخبات من الأدب العربي المعاصر**، ج I، 1964) هو اعتراف بالعجز. لا يمكن اعتبار الوجودية والرمزية والغنائية الهائجة مدارس مستقلة تنافس كل واحدة منها الواقعية. إنها مجرد ألوان لاتجاه واحد يميز مجموع إنتاج المجتمع الليبرالي، وهو تحرير الذات من كل قيد، مهما يكن. وكما أن الدولة الليبرالية تنحلّ في الدولة القومية، كذلك تنحل كل الأشكال المذكورة، رغم تنوعها الظاهر، في الواقعية التي تمثل الاتجاه الغالب على المرحلة القومية. وإذا لم يتحقق هذا في لبنان فلأسباب تاريخية خاصة بذلك البلد وحده. لا يجوز إذن التنظير لمجموع العالم العربي انطلاقاً من وضع بيروت البالغ الخصوصية. بل نستطيع بسهولة، إذا ما نظرنا إلى تطور الأدب العربي الحديث نظرة تاريخية، أن نردّ ما نلاحظه من ميل عام إلى الانتقاء في لبنان وشمال إفريقيا إلى منبعه الحقيقي، أي التعبير عن ذاتية ليبرالية متفجرة، وبالتالي مرحلية انتقالية، ربما باستثناء لبنان. إذا كانت أغلبية البلدان العربية، بما فيها المغرب، ما تزال تعيش الفترة العاطفية، فهذا لا يمنع كون الواقعية تظهر بمظهر الطليعة، مما يثبت أن الوعي الليبرالي يرى في الواقعية غاية وتتويجاً[72].

* * *

ماذا قال النقاد عن هذا الإنتاج عبر مختلف مراحله؟ من المفيد جداً أن نسجل هنا نظر النقاد إذ النقد يشير إلى ما كان المجتمع العربي يريد وينتظر من أدبائه وفنانيه.

نبدأ بالنقد الجامعي، فنجده على العموم سلبياً في أحكامه، يستوي في ذلك العرب والأجانب. يقرر الجميع أن قيمة هذا الإنتاج الفنية ضعيفة وذلك لأسباب موضوعية:

ـ اجتماعية **أولاً**، يذكرون من بينها الفقر المتفشي، الأمية، قلة القراء، هزالة

(72) هذا الحكم يؤرخ الفترة التي نتكلم عليها.

النشر، ضمور دور المرأة، أكبر مستهلك للأعمال الأدبية في كل مجتمع راقٍ.

- فنية **ثانياً،** تتمثل في ضعف دربة الكتّاب العرب على أشكال تعبيرية دخيلة، إذ لا يوجد تواصل طبيعي بين القصيدة وبين المأساة أو الملحمة، بين السيرة وبين الرواية، بن المقامة وبين القصة القصيرة. بسبب هذه القطيعة في أشكال التعبير، لا يجب أن نستغرب إذا لاحظنا أن السيطرة على الصناعة الجديدة تتطلب مدة طويلة. كثيراً ما نقرأ مثل هذه الاعتبارات عند النقاد الجامعيين العرب، ابتداءاً من طه حسين ومحمد مندور، وهي اعتبارات تبرر إلى حدّ ما، في نظرهم، المرور بمرحلة اقتباس إن لم نقل بمرحلة سطو وانتحال (انظر محمد مندور، **قضايا جديدة في أدبنا المعاصر**، بيروت، 1958، ص 117).

- لغوية **ثالثاً.** يشبه فنسان مونتي اللغة العربية ببطلة القصة الشعبية الشهيرة في البلاد الأوروبية، الحسناء الغارقة في نوم عميق لا تستيقظ منه إلا بقبلة الأمير الوسيم الذي يحبها وينفخ فيها حبّه من جديد روح الحياة. استيقظت اللغة العربية بدافع حبّ أبنائها، لكنها وجدت نفسها وسط عالم لم تعرف كيف تصفه، فوقفت مشدوهة. كان عليها أن تؤدّي ثمن رقادها الطويل. تتطور بسرعة، لكن العالم المحيط بها يتطور بسرعة أكبر، فتبقى مشكلة اللغة قائمة على توالي الأجيال. لا أحد يشك في أن هناك تقدماً واضحاً بين رواية أحمد شوقي المكتوبة بلغة مسجوعة ورواية نجيب محفوظ المحررة بلغة مرسلة، لكن لا أحد، أيضاً، يستطيع أن يدّعي صادقاً بأنه يملك لغة أدبية تزود الكاتب المبتدىء بالمادة الأولية التي تمكنه من أن ينشيء أسلوبه الخاص. كل كاتب عربي يبدأ من نقطة الصفر، أي عليه أن يبدع لنفسه لغة أدبية. فهذا توفيق الحكيم لا يزال يبحث عن لغة ثالثة، وهذا عبد الرحمن الشرقاوي يلجأ إلى اللهجة العامية رغماً عنه وفي غياب حلّ أمثل.

إن الرواية الغربية، كما طوعها كبار كتاب القرن 19 م، الرواية الواقعية أو الموضوعية، تحتوي دائماً على ثلاث لغات على الأقل: لغة عامة يتمّ بها التواصل الاجتماعي وهي عماد الموضوعية، ولغة خاصة بالكاتب، فيها يتجذر أسلوبه المتميز، وأخيراً لغة تشخص كل واحد من أبطال الرواية. أما في الرواية العربية الحديثة، فلا نكاد نعثر في أحسن الأحوال إلا على لغتين. واللغة الثانية، لغة التشخيص، لا تبدو إلا لتختفي. فلا تتميز شخصية عن أخرى، ولا رواية عن أخرى. يسبح الجميع في بحر

من التجريد المتماثل القار. فنجد نفس الرتابة عند طه حسين في **الأيام** وعند حسين هيكل في **هكذا خلقت** وعند نجيب محفوظ في **الثلاثية**.

* * *

لخصنا هنا أهم الأفكار التي نجدها عند النقاد الجامعيين. تبدو عميقة، متعددة الجوانب، متنوعة المشارب، في حين أنها تعبر في الواقع عن ملاحظة رئيسية واحدة، وهي أن المجتمع العربي لم يبلغ بعدُ حدّاً كافياً من التبرجز. من منا لا يعرف أن كل مجتمع تتحكم فيه طبقة بورجوازية متقدمة يشجع تحرير المرأة، وتعدد الصناعات، ونشر التعليم، ومضاعفة قراء الكتاب والمجلات؟ ومن منا يجهل أن المجتمع البورجوازي هو الذي تمتزج فيه اللهجات وتُبسط لغة الثقافة حتى تصبح نظماً واضحاً بيّناً من الألفاظ الخاضعة لأوزان منطقية قارة، وتُشيَّد حواضر كبرى هي في آن مسرح وجمهور الروايات والقصص والمسرحيات؟ ليست الأسباب التي ميزها النقاد، من تأخر المجتمع، وخلل في تجربة الكاتب المهنية، ونقص في اللغة، مستقلة الواحدة عن الأخرى، بل إنها مظاهر مختلفة لسبب واحد معروف منذ زمن ولدى الجميع.

هذه الأسباب الجزئية هي في الواقع ثانوية، لا تكشف عن الأصل الأصيل. ما يجب التفكير فيه بجدّ هو أنه بعد نفس المدة الزمنية، أي قرن، من الإصلاح على نمط غربي في روسيا وفي مصر، نجد في الحالة الأولى شاعراً مثل بوشكين، وفي الثانية أحمد شوقي. الفرق بين الرجلين واضح، لا يشك فيه أي ناقد مطلع ومتذوق. إذن السؤال هو: ما السبب؟ وهو بالضبط ما يتحاشاه النقاد الجامعيون رغم ضخامة تآليفهم.

* * *

لنلتفت الآن إلى نقد من نوع آخر، يعتمد النقد الجامعي ليستغله لأغراض دعائية مذهبية، وهو الذي نجده عند صحفيين ينتمون لحركات سياسية، أو عند مترسلين مستقلين. وهو في الواقع أكبر دلالة، فكرياً واجتماعياً، من السابق. يتكون دائماً من عنصرين: أحدهما موضوعي يستهدف رصد الأسباب التاريخية والاجتماعية التي فرضت قيوداً منعت الكاتب من النبوغ والتبريز، والعنصر الثاني يبحث في الأسباب الذاتية لذلك الإخفاق ويربطها بعدم التزام الكاتب بقضايا الطبقات الفقيرة التي هي في نظر أولئك النقاد الملتزمين منبع كل محاسن الأخلاق.

ـ في حقبة **أولى**، طغت عليها شخصيات إبراهيم المازني وعباس محمود العقاد وحسين هيكل، كان هذا النقد الهادف يجري بأكمله تحت شعار الحرية الفردية المطلقة. انتقد الجيل السابق من المحدثين، كأحمد شوقي وخليل مطران، لأنهم لم يذهبوا بعيداً على درب التجديد، إذ حافظوا على الشكل التقليدي الموروث واكتفوا باستغلاله للتعبير عن قضايا كانت راهنة في أيامهم.. إلا أن الشكل الجامد غلب الكاتب على أمره في النهاية وطغى على المضمون. عندما يعود اليوم القارىء إلى قصائد حافظ إبراهيم الوطنية مثلاً، بعد أن نسيت الظروف التي أملتها على الناظم، فإنه يجد أن نغمها لا يختلف عن نغم قصائد العصر العباسي. لم تكن إذن عبارةً صادقة لا على مشكلات الوقت ولا على مشاعر المؤلف الحقيقية. كل مظاهر التجديد فيها كانت مجرد وهم. فلا حرية فعلية للشاعر الحديث، ولا أمانة ولا صدق، إلا بتكسير قيود الأشكال الموروثة. لا يكفي التخلص من بنية القصيدة، من معاني النسيب والهجاء والمديح، إلخ.. بل يجب الاستغناء رأساً عن العروض والقافية. بهذا التحرر وحده يمكن للشاعر الحديث أن يعبّر بصدق عن أدق خلجات قلبه وعن المحيط الطبيعي الجديد، البشع المؤلم، البعيد عما ألفه شعراء السلاطين من حدائق معطرة.

وجدت هذه النزعة الذاتية، المحررة من كل قيد، مرتعاً واسعاً في التحليل النفساني وفي النقد الاجتماعي الساخر. وهكذا استطاع العقاد أن يعبر عن أنانيته، والمازني عن طبعه التهكمي اللاذع بحرية فوضوية هدّامة، بواسطة الأشكال المستحدثة كالرواية والقصة القصيرة والمقالة الصحفية. بل يمكن القول إن رواج الرواية، كشكل تعبيري، يعود جزئياً فقط إلى تقليد الأجانب، إذ يمكن ربطها بتهافت ذات متحررة سائدة على عبارة تمتاز بقدر لا محدود من العفوية والاسترسال. لهذا السبب عرفت الرواية العربية في بدايتها، كما هو الأمر في بداية كل أدب قومي، أسلوباً واحداً، هو السيرة الذاتية. لمدة طويلة لم تعدُ عبارة رواية فنية معنى رواية الخواطر والسوانح. حالف هذه الحرية الفوضوية قدر غيَر قليل من الانتقائية ومن عدم الثبات على رأي أو الالتزام بقضية بعينها، مما جعل خصومهم فيما بعد يرمونهم، عن حق، باستعلاء بورجوازي. ومن سوء حظ هذا الجيل، العقاد بخاصة، أنهم عمروا طويلاً، حتى تجاوزهم التاريخ تجاوزاً بيناً. بدا تعلقهم غير المشروط بحرية غير

محدودة دفاعاً مقنعاً عن مذاهب، وربما مصالح، أنجلوساكسونية. قسا عليهم التاريخ، كما قسوا هم على الجيل السابق، فأنسى في عين الكثيرين دورهم الإيجابي أثناء مرحلة معينة من مسيرة الثقافة العربية المعاصرة.

يلاحظ محمد مندور (**محاضرات عن إبراهيم المازني**، 1954، ص 28) أن العقاد والمازني وزملاءهما في الدعوة إلى التحرر من القيود القديمة حققوا في ميدان التجديد أقل مما حققه الجيل الذي انتقدوه انتقاداً لاذعاً. حاول شوقي أن يؤسس مسرحاً عربياً قومياً ومطران ملحمة قومية، في حين أن شعر العقاد لم يتجاوز أبداً غنائية الشعر العباسي، ورواية المازني لا تفارق ما عرفه الأدب العربي القديم من كتابات تعرّف بأحوال الكاتب الذهنية والفكرية. إن نقدهم العشوائي المليء بالأخطاء في الجزئيات، لا يمكن فهمه إلا في إطار الوعي الليبرالي، الخاضع كلياً للتأثير الغربي، والذي كان على العموم يستصغر الإنتاج القديم رغم التظاهر بتذوقه واستيحائه. الحقيقة أن الدعوة إلى تحرير الذات كانت مجرد تكملة للدعوة إلى استقلال البلاد وتأسيس برلمان. فهل نعجب إذا رأينا عدداً غير قليل من كتاب ذلك العهد يخدمون زعماء السياسة، أصحاب الكلمة في مجلس النواب وفي الأرياف؟

- في حقبة **ثانية** متأثرة بمنظور البورجوازية الصغيرة، تمّ نقد الإنتاج الأدبي باسم الفاعلية والالتزام. استهدف النقد بصورة رئيسية شخصية طه حسين، عميد الأدب العربي، وممثل الاتجاه القومي الليبرالي في الجامعة والصحف. تركز النقاش حول دور اللغة المعربة كوسيلة للأداء الأدبي. إن اللغة العربية، حتى بعد أن صقلها وبسّطها وطوعها كتاب العهد الليبرالي، لا تزال مع ذلك غير مفهومة لدى الجمهور. لا زالت لغة المثقفين، تعبر عن هموم المثقفين. لذا التصق بها التجريد: فتحول الفلاح، إذا ما تكلّم بها أو وصف بها، إلى مخلوق مثالي، حكيم فاضل، شبيه برجل الفطرة العزيز على فلاسفة القرن 18 الغربي، المعروف بطيبوبته ونقاء طويته. وحتى البؤس، عندما يوصف بأسلوب بليغ، سيال ومطرب، فإنه يتحول في الحين إلى لوحة خلابة. والمصائب الناشئة عن تفكك المجتمع وفساد الأخلاق، والتي تلحق الفرد، تذوب بمسحة جمالية، ربما غير مقصودة، لكنها تبعث عند القارىء الارتياح حتى لا يشعر بأي تضايق أو تذمر. كل من يدافع عن اللغة المعربة يودّ، بكيفية أو بأخرى، أن

تبقى الأحوال على ما هي عليه. فهو محافظ ثقافياً لأنه محافظ اجتماعياً. هذا ما أكّده نقاد العهد الذي ارتفع فيه عالياً صوت داعية التقنية.

وأخذ أولئك النقاد، من جهة ثانية، على كتّاب الفترة الليبرالية أنهم راهنوا بكل شيء على ذات الفرد، فلم يحاولوا تصوير أبطال حقيقيين وإبداع حبكة محكمة خاضعة لمنطق متميز. مال الإنتاج الأدبي الليبرالي إلى السيرة الذاتية، مرغماً لا مختاراً، لأن تجربة الكاتب الشخصية كانت وسيلته الوحيدة لهيكلة مادة حكيه وترتيبها في نسق متّصل. وإن ظهر العمل مسطحاً، أحادي الاتجاه، فلأن ذات الراوي كانت تستقلّ بكل التحركات، جاعلة من الغير، كل الغير، مجرّد آلة، سيما وأن تلك الذات لم تلتزم بأي شيء يشدّها إليه ويمنعها من أن تبقى معلقة في الهواء. كان من الممكن أن تستعيد ألوان وغزارة الطبيعة المحيطة بها لو قامت بتجارب متعددة ومتنوعة، لكنها اكتفت بخدمة الوطن، وهو همّ الجميع، أو خدمة كل من تحمل السلطة بدون تمييز. فلم يكن وصف عالم الفلاحين إلا مدعاة لاستعادة ذكريات الطفولة، أو رسم لوحة جميلة مثيرة أو الاستهزاء من رذائل البشر. وهذا عيب لم يفلت منه أحد من كتاب العهد المذكور، حتى توفيق الحكيم، أقواهم حنكة وأبرزهم موهبة، فإن مسرحياته وقصصه طافحة بالأنانية المفرطة والتجريد المجحف والعجب السافر.

هذا ما اعترض به شبان ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة على الإنتاج الأدبي الرائج في زمنهم. لاحظوا فيه سلبيات كثيرة، منها الجنوح إلى تجميل الواقع وتجريده من كل مظاهر البشاعة، ومنها رفض الالتزام بأية قضية اجتماعية سوى حب الوطن. لكنهم لم يربطوا هذه السمات بمرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعي، أو بخلل في أدوات التعبير، بل ربطوها مباشرة بانتماء الكتاب وإصرارهم على الانتساب تاماً وكاملاً للطبقة الوسطى، متحاشين كل احتكاك بالحركات المعبرة عن مطامح الشعب. لذا نرى أولئك النقاد يترددون بين التركيز على الظروف الاجتماعية القاهرة، وهذا ما يبرّر إلى حدٍّ اتجاه الكتاب لأنهم لم يفعلوا في هذه الحال سوى الدفاع عن مصالح طبقتهم، وبين الدعوة إلى مسؤولية الكاتب، وهي مقالة منافية للسابقة.

وصل هذا النقد ذروته بعد الحرب العالمية الثانية، فكان العامل الأساس في نجاح الحركة **الواقعية** واكتساحها الساحة الأدبية بعد أن كانت من قبل شبه تجريبية

مع طاهر لاشين ومحمود تيمور. دعا النقد المذكور الكتاب الشبان إلى الإعراض نهائياً عن مفاهيم البلاغة والبديع، واستخدام لغة بسيطة، كالتي يلجأ إليها أنصاف المتعلمين من قراء الجرائد اليومية ومن روّاد الإذاعة. دعا إلى الاستغناء عن السيرة الذاتية كوسيلة سهلة تلقائية لترتيب الوقائع، إلى التركيز على التشخيص بوساطة الوصف الدقيق والحوار المطابق للوضع الاجتماعي، وبالتالي إلى التمييز بين لغة الوصف، التي تحتمل وربما تستوجب الإعراب، ولغة الحوار التي لا تتحمله إلا في حالات جدّ نادرة. وأخيراً دعا إلى الاهتمام بالحبكة والعمل على تجريدها من عبث المصادفة ومن إقحام المؤلف نفسه فيها بدون مبرر، حتى تعود خاضعة لمنطق التشخيص ومسار الفترة التاريخية الموصوفة.. طبعاً، عندما حاول الكتاب الجدد تطبيق نصائح النقاد، لم يكونوا جميعاً في المستوى المطلوب. لم يرسموا كلهم، ودائماً، شخصيات واقعية حقاً، لم يعقدوا عقدة محكمة مقنعة، إلا أن الهم الواقعي كان واضحاً وثابتاً عند الجميع. لم يعد أحد منهم يقلد حسين هيكل أو طه حسين، فيصف الفلاح كما لو كان فيلسوفاً احترف الزراعة بالمصادفة، أو يجعل صغار الموظفين الغارقين في مشاغلهم اليومية يتناظرون في مسائل ثقافية عويصة.

من أبرز المفارقات أن العهد الليبرالي الذي كان بورجوازياً في العمق، لم يخلف رواية بورجوازية بالمعنى الكامل. فكان من حظ البورجوازية الصغيرة، وهي تصف نفسها، أن تعطي لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية صورة غير مغرضة عن طبقة اجتماعية وعن ممثليها. وهكذا نرى أن الرواية الموضوعية ازدهرت عندنا بإيعاز من البورجوازية الصغيرة. وهذه ميزة يجب أن نتذكرها باستمرار إذا ما أردنا أن نكون منصفين في حكمنا على الواقعية وما نتج عن إنتهاجها كخطة رسمية لا يحيد عنها أو يعترض عليها أحد.

- ثم في مرحلة **ثالثة** وأخيرة، استعار النقد الملتزم أسلحته من الماركسية الوضعانية. عقد العزم على أن يكون بنّاءاً، وأن يظهر أن واقعية ما بعد الحرب مثلت خطوة عظيمة إلى الأمام، لولا أنها لم تستوف كل حظوظ الوعي الاجتماعي الذي كان يتيح لها الفرصة لبلوغ درجة الكمال. يقول نقاد هذه المرحلة إن الواقعية المذكورة، واقعية نجيب محفوظ بالذات، كانت محدودة المضمون، إذ اختصت بإبراز حالة البورجوازيين الصغار، ضحايا الفقر والظلم والإهمال، في إطار نظام ليبرالي.

يصف الأدب الواقعي مآسي أولئك الضحايا، أزماتهم الوجدانية وثوراتهم الفوضوية عبر تناقض مصالحهم ومصالح الطبقات المسيطرة، تناقضات لا حلّ ولا نهاية لها، تظهر في أشكال شتّى: في المواقع حيث تتجاور وتتعارض الأحياء العتيقة والأحياء الجديدة، فيكتسي الرحيل من حي لآخر دلالة اجتماعية بالغة الأهمية؛ في نمط العيش ومستوى الثقافة حيث يختلف الأثاث واللباس واللهجة؛ في السلوك والأخلاق، على وجه الخصوص، حيث تستدعي عادة الثروة التهور والانحلال، فلا ارتقاء اجتماعي إلا ويصاحبه انحطاط أخلاقي. من حافظ على كرامته وشرفه خسر معركة الحياة، ومن كسب المعركة وحقق ما أمّله من رفاهية وعلو الشأن اشترى نجاحه بالتنكر لنفسه وخيانة مثله العليا. من هنا مشكل الدعارة البادي الحضور إلى حدّ الهوس.

السراب هو عنوان إحدى روايات نجيب محفوظ، لكنه يصلح كعنوان عام لجميع أعماله. إن المدينة الجديدة، عنوان آخر لإحدى رواياته الأولى، بأضوائها وخيراتها وملذاتها، مجرد سراب. لا يستطيع المرء، إذا كان ينتمي إلى البورجوازية الصغيرة، أن يدخلها، أن يستقر فيها، ويبقى كامل المروءة مرتاح الضمير. الموضوع قديم قدم الرواية الحديثة، إلا أن معالجته جرت لأول مرة بصورة منهجية. إذا كانت روايات نجيب محفوظ تستحوذ على مخيلة معظم الفتيان في البلدان العربية، فما ذلك إلا لأنهم يجدون فيها وصفاً دقيقاً شافياً للصعوبات التي تواجههم وهم يبحثون عبثاً عن مهنة. عرف المؤلف كيف يصف تلك الوضعية البئيسة لأنه جربها بنفسه، إذ عاش سنين طويلة فقيراً مهملاً كموظف في وزارة الأوقاف، مصلحة الوثائق، وهو وضع عرفه جيل بكامله تخرج من الجامعة العصرية، بعد سنوات من التعب والشقاء والتضحية، ليجد أسمى المناصب محجوزة لأبناء العائلات، الطارئة على البلد في معظمها.

يوجد تطابق بين هذا المحتوى الاجتماعي وبين اللغة المستعملة، لغة مبسطة وفي نفس الوقت وفية لقواعد الإعراب، كحال الناطقين بها، أنصاف مثقفين ومع ذلك أوفياء لمعالم الماضي، للأضرحة والمساجد العتيقة، خاضعين في آن لسحر المدينة القديمة ولقداسة اللغة الفصيحة. ويوجد تطابق، على مستوى أعمق، بين هذا المحتوى الاجتماعي وما يتميز به الأسلوب الواقعي من لا فنّية أصيلية كئيبة. لا مجال في الأدب الواقعي لمناجاة الطبيعة الجميلة، كما كان دأب كتاب العهد السابق. كل ما يطلب من العبارة اللغوية هو أن تعكس، برتابة واختزال محاضر الإدارة، الحزن،

الفتور، البؤس، الإعياء، أي ما تجرّبه يومياً البورجوازية الصغيرة. لا يتخلل هذه الكآبة العامة أي بريق أو إشراق، في بلد تحرقه أشعة الشمس. تجري أهم الوقائع مساءاً أو أثناء الليل، وتقع المفاجآت في فصل الخريف أو الشتاء. لا شيء من هذا يأتي عفواً أو بالمصادفة، بل كل شيء مقصود. وليس من قبيل المصادفة كذلك أن يختار نجيب محفوظ، كإطار لحكاياته بعد الثلاثية، الإسكندرية، مدينة وأد الطموح والعيش على الريع في شيخوخة مغمومة حزينة.

موقف متشائم، متأصل في إصرار المؤلف على عدم تجاوز حدود البورجوازية الصغيرة. هذا ما يقوله الناقد عبد العظيم أنيس الذي عاب على نجيب محفوظ تعاميه عما يحمل من دواعي الأمل نمو طبقة جديدة، هي طبقة عمال الصناعة، وإن كان نمواً بطيئاً متعثراً. يتوجه الناقد، على ما يبدو، إلى الكتاب الشبان، لا إلى نجيب محفوظ الذي يمثل في رأيه حقبة معينة تمثيلاً كاملاً لا استدراك عليه. ما يشير إليه عبد العظيم أنيس هو أن واقعية البورجوازية الصغيرة كانت مرحلة لا مناص منها، إلا أنها كانت عبارة جزئية موقتة عن واقع المجتمع. فعلى الجيل الجديد أن يوسع نطاقها حتى تشمل كل مظاهر الحياة وما فيها من حركية تجديدية إبداعية. يؤاخذ على الرواية العربية كونها لا تقدم لقارئها بطلاً بالمعنى الكامل، تأسياً بما ذهب إليه الأدب الغربي في طور الانحطاط، فيدعو الأدباء الجدد إلى التأمل في ما قاله يوماً مكسيم **غوركي**: «علينا أن نبرز على خشبة المسرح بطلاً واقعياً بكل معاني الكلمة، علينا أن نظهر للعالم الكائن المثالي الذي ما فتىء ينتظره منذ الأزل». (**في الثقافة المصرية**، ص 165 و 204). قد يتوهم قارىء هذه السطور أن تجاوز مرحلة الواقعية في غاية اليسر، إذ يكفي أن نعمق ونوسع مجال الموصوف، أن نفحص الجوانب التي أهملها أو تغاضى عنها كتاب البورجوازية الصغيرة، أن نرسم صورة البطل الجديد الذي لا يشعر بأي حنين إزاء المدينة العتيقة والذي يبشر نضاله المستميت بقرب عهد تتساوى فيه حظوظ الجميع، في الدنيا قبل الآخرة.

وفي هذا الاطار يكتسي التخلّي عن العربية المُعربة معنيين: معنى يدل على توسيع الواقعية، ومعنى ثانٍ يشير إلى نهاية التردد وبداية الفصل والحسم في مسألة صراع الطبقات. لذا رحّب النقاد برواية عبد الرحمن الشرقاوي **الأرض**، واعتبروها خطوة حاسمة إلى الأمام، نظراً لكون المؤلف كتب الحوار كله باللهجة العامية،

ولكونه وصف الفلاح كما لم يصفه أحد من قبل، بوسخه وجهله وقسوته، وبطيبوبته الفطرية كذلك، وأخيراً لكونه أنهى روايته الطويلة المعقدة بنبرة متفائلة. انحصر النقد في الجزئيات الخاصة بالتقنية الروائية. سجل النقاد أن شخصية مهمة في البداية اختفت بغتة ولم يعد يسمع عنها شيء، وأن الكاتب اضطرّ لحلّ عقدة متشابكة إلى إيراد شخص لم يتعرف عليه القارىء من قبل. قد تترك هذه التحليلات الانطباع أن الروائي العربي الذي طالما بحث عن شكل مطابق لمضمون الواقع قد عثر عليه في النهاية وأنه لم يبق عليه، ليصل إلى قمة الفن، إلا أن يتدرب على التقنيات بدراسة أعمال كبار الكتاب الواقعيين مثل غوركي. طبعاً لم يصدق التنبؤ، ولم يتجاوز أحد من أنصار المذهب الواقعي مستوى رواية **الأرض**، لا الشرقاوي ولا غيره.

* * *

لم يكن غرضنا أن نحكم نحن على الإنتاج الأدبي، بل أن نرصد كيف حكم عليه، بعد عشرين أو ثلاثين سنة، دعاة التجديد الذين كانوا يتوخون عبارة ثقافية أكثر ملاءمة للأوضاع الاجتماعية. علينا الآن أن نقيّم هذه الأحكام لكي ندرك مدى التقدم على درب التعبير المطابق. العقاد ينتقد شوقي، مندور ينتقد المازني والحكيم، أنيس ينتقد محفوظ: هذه ثلاث مراحل لنمو الوعي الفني. لا جدال في أن النقد الهادف (الأدلوجي) هو أعمق دلالة من الأكاديمي الذي، رغم الظاهر، يكتفي بردّ كل عيوب وهفوات الأدباء إلى سبب واحد، وهو عدم اكتمال المجتمع العربي. يحرص النقد الهادف على تمييز الظروف الموضوعية والذاتية التي يخضع لها بالضرورة كل إنجاز أدبي، وإن مال أحياناً إلى ترجيح الثانية على الأولى بدون مبرر. ليس صحيحاً مثلاً أن كل نقائص شعر شوقي تعود إلى وضعه كشاعر رسمي في خدمة الخديوي، كما أن طيش المازني لا يفسر فقط بانتمائه لحزب قليل الأتباع. بل توجد في الحالتين أسباب تاريخية أكبر تأثيراً من الهفوات الشخصية. وبالمقابل يغالي النقد الجامعي عندما يأخذ من تخلف المجتمع العربي السبب الرئيسي الوحيد لكل ضعف يلاحظه في الإنتاج الأدبي، فيتساهل أكثر من اللازم مع الأفراد الأدباء ويخفف عنهم مسؤولياتهم، ويتغافل، بصورة خاصة، عن أول واجبات مثقف البلدان المتخلفة، وهو أن يعي ذلك التخلف ويحاول تداركه والتسامي عليه أثناء العملية الإبداعية نفسها. لا مفرّ لنا إذاً من أن نحكم بدورنا على جدوى أحكام النقاد.

من الواضح أنها تعكس أشكال الوعي الثلاثة التي وصفناها في القسم الأول من كتابنا هذا. ولا غرابة إذا ما وجدنا، على هذا المستوى، مستوى النقد الأدبي، نفس الانفصام (اللاّتطابق) الذي سجلناه على صعيد التفكير المجرد.

يدافع الليبراليون العرب بحماس الشباب عن حقوق الفرد في وجه القيود التي تفرضها عليه الأساليب التقليدية الموروثة. إلا أنهم جاءوا في أعقاب أجيال من كتّاب عظام كانوا السباقين للتغني بفضائل الذات الإنسانية، فلم يكن في وسع أولئك أن يدركوا شأو هؤلآء. هل كان في متناول حسين هيكل أن يسمو إلى مرتبة روسو؟ هل كان ممكناً أن لا تكرر قصة **زينب** ما جاء في رواية **هلوييز الجديدة**؟ والعقاد، رغم أنانيته وغروره بنفسه، أو لا يذكرنا بالضفدعة التي حاولت تقليد الثور؟ ومن سوء حظ الليبراليين العرب أنهم لا يملكون وسيلة يتحاشون بها الانتقاء، فلا يفرقون بين مرح ديدرو، النشيط المنشط، وبين سخرية أناطول **فرانس**، المتشائمة المحبطة. لغة السخرية واحدة، لكن دورها الاجتماعي يختلف باختلاف وضعية الطبقة التي ينتمي إليها الكاتب الساخر. وهذا ما نلاحظه عند طه حسين الذي مزج سخريته بلمسة من المرارة شوهت أسلوبه السلس الصقيل.

يصف نجيب محفوظ وصفاً دقيقاً سبل النجاح في المجتمع وهي نفسها السبل التي تؤدي حتماً وبالتدريج إلى فساد الأخلاق. لكن أو ليس هذا هو موضوع كافة الروايات الغربية الكبرى؟ إذا كنا نريد أن نحكم حكماً موضوعياً على إنتاج محفوظ، أهم سؤال نطرحه على أنفسنا هو التالي: إلى أية مرحلة من مراحل الرواية الغربية ينتمي؟ إلى مرحلة بلزاك؟ أو إميل **زولا**؟ أو تيودور **درايزر**؟ أو جوهن **أوهارا**؟ ممّن استوحى فكرته الأولى؟ أياً كان الكاتب الذي تمثله محفوظ أول الأمر، فإنه لا يستلهم منه فقط قواعد الصناعة الروائية، وإنما يتشبّع أيضاً بنظرته إلى الكون والمجتمع. نظرة يسحبها من بعد تلقائياً على مجتمعه هو. فلا بدّ لنا أن نأخذها في الاعتبار، كقرّاء وكنقّاد.

لنقرأ في آخر هذا التحليل ما قاله محمد أمين العالم عن الشاعر أبو شادي الذي هاجر إلى أميركا بعد الحرب العالمية الثانية: «لم يدرك هذا الشاعر أن هؤلآء الذين يحكمون (في الثلاثينات) لا يصلحون للدفاع عن القيم الإنسانية والثقافة الحية. لم يدرك أبو شادي أن الشاعر آنذاك كان مقضياً عليه أن ينعزل عن الحياة الإنسانية

العامة وأن يبحث له عن مصدر جديد للسلطة، للحكم، للقيم، للحياة... وأبو شادي لم يتبين هذا المصدر الجديد. كان يعرفه، تعرفه أشعاره وأغنياته التي غنّاها لشعبه المصري العزيز غناءً عذباً، صافياً، مخلصاً، نبيلاً، ولكنه لم يتبيّن أن قضيته هو كشاعر هي نفسها قضية هذا الشعب نفسه». (**م.سا.**، ص 117 و 118). هل الكلام هنا على مصر بالذات؟ هل المقصود بالفعل هو شاعر مصري محدد الهوية؟ أولم نقرأ نفس التحليل، ونفس الدعوة الصادقة والخادعة في آن، موجهة إلى توماس **مان** بعد أن هاجر إلى أميركا، إلى رومان **رولان** بعد أن استقرّ في سويسرا، إلى كل من اقحِموا رغماً عنهم ضمن كتاب التقدم والاشتراكية؟

الحق هو أن هذا النوع من النقد الهادف، المقيد بدعوة، لا يمليه على الناقد ما يُدركه مباشرةً من الواقع، وإنما يمليه عليه نقد نشأ في مكان آخر (الغرب) تمثله واتخذه كأنموذج.

مرجع النقد الليبرالي هو الأدب التحليلي النفساني (روسو بالنسبة لهيكل، ديدرو بالنسبة لطه حسين، تورغنيف بالنسبة للمازني)؛ مرجع النقد الواقعي هو إنتاج الطبيعيين الفرنسيين والأميركيين (زولا، درايزر)؛ مرجع النقد التقدمي هو الرواية الواقعية الروسية (تشيخوف، غوركي). لا نناقش هل يمكن أو لا يمكن الاستغناء عن النموذج، نقرر هنا فقط أن الأشكال التعبيرية التي يدافع عنها هؤلآء أو أولئك ليست مرايا صقيلة لا تلون ولا تشوه ما ينعكس فيها، وهو ما قد يسبق إلى وهم القارىء. لا يليق بنا إذن أن نكون من السذاجة إلى حدّ الاعتقاد أننا نمسك مباشرة بواقع المجتمع بمجرد أننا ننظر في الأعمال الأدبية. الواقع الذي نمسكه بدون منازع ليس الريف المصري كما يصوره هيكل، إذ هو لوحة مستوحاة كلياً من فكرة روسو عن الطبيعة الفطرية، بل كون محمد حسين هيكل المصري تعاطف عفوياً مع تصورات روسو الريفية المائعة. كما أن الأمر الذي يحمل دلالة قطعية ليس ما يصفه محفوظ، إذ لا أحد يستطيع أن يضمن لنا مطابقة الموصوف للواقع، وإنما كون محفوظ، الكاتب الشاب التواق إلى شكل روائي يلائمه، اختار بعد التدبر والتروي أسلوب الطبيعيين بما فيه من تشاؤم وتشبث بعلوم المادّة. لأجل الكشف عن الواقع في هذا الأدب لا مفرّ إذن من اعتبار النموذج ـ المرجع.

وهكذا نصل إلى خلاصة لها أهميتها، وهي أنه يجب فحص فنون التعبير

الأدبي، من رواية وقصة قصيرة ودراما، إلخ، والتساؤل عن جدواها، بصفتها أشكالاً وصوراً. وهذا أمر لم يقدم عليه أحد من المفكرين العرب المحدثين باستثناء لويس عوض الذي تأثر بمستجدّات دراسة شيكسبير والذي يوحي باستحياء أن الشكل قد يحمل في ذاته فلسفة ونظرة إلى العالم بصرف النظر عن المادة المروية.

إن النقد الهادف يستعير عدّته من النقد الجامعي ويظن أنها كافية شافية: يهدم الناقد الليبرالي شعر شوقي اعتماداً على قواعد الوحدة والتناسق؛ يدين الناقد الواقعي السيرة الذاتية اعتماداً على مفهوم الرواية البورجوازية؛ يخاصم الناقد التقدمي نجيب محفوظ اعتماداً على تقنيات الواقعية الروسية. الأدب، في نظر جميع هؤلآء النقاد المنتمين، صناعة لا تُتقن إلا بعد سنين طويلة من التدريب، لكن بما أنها صناعة، ذات قواعد قارة صالحة لكل زمن ومكان، متى امتلك المتأدب ناصيتها أبدع عملاً متكاملاً يعبر تعبيراً صادقاً عن الواقع المجتمعي.

يصح هذا الكلام لو صح أن الأشكال التعبيرية قارة بالفعل. أما إذا كانت خاضعة هي الأخري لتغيرات التاريخ، إذا اتضح أن كل شكل، بصفته شكلاً ـ أكان رواية أو قصة قصيرة أو مسرحية ـ يحتوي على مضمون تاريخي وطبقي معين، لم تعد هناك أية ضمانة على صدق وأمانة التعبير. يعود الشكل الأدبي نفسه وسيلة للتحريف والتشويه. لن نصل إلى عبارة صادقة أمينة على أوضاعنا التاريخية والاجتماعية بمجرد أننا نتحكم في شكل يقال انه مشترك بين البشر، أو أننا اتسعنا فيما نصف من المجال الاجتماعي، أو أننا نوعنا ودققنا أساليبنا البلاغية. كل ما سنحصل عليه، بعد هذا الجهد، هو صورة مغرضة من نوع آخر لواقع محجوب عنا باستمرار. فالمدارس الأدبية التي ذكرناها آنفاً: مدرسة التحليل النفساني على نمط طه حسين، أو مدرسة الواقعية الطبيعية على نمط محفوظ، أو مدرسة الواقعية التقدمية على نمط الشرقاوي، كانت كلها، على تفاوت، غير أصيلة، لأنها وصفت المجتمع العربي بأساليب تعبيرية وتشكيلية مستعارة. وهذه الأشكال، التي يطبقها الأدباء العرب على مادتهم الخاصة، تطوّع رغماً عنهم تلك المادّة، فتحيلها إلى غير حالها بتأثير خفي مما علق بها من موضوعاتها السابقة. نستطيع أن نقول مثلاً إن تشاؤم نجيب محفوظ يرتبط بالشكل الروائي (الطبعاني) أكثر مما يرتبط بالموصوف أو بموقف المؤلف من الحياة.

* * *

ثم فوق هذا وذاك لا نجد تجربة تاريخية واحدة تدعم هذا التصور، أي ظهور أدب قومي أصيل بعد فترة من التلمذة والتدريب على أشكال تعبيرية قارة وصالحة للجميع. بل العكس هو الصحيح، كما تدل على ذلك التجربة الروسية والأميركية خلال القرن الماضي. في كلا الحالين سبق النبوغَ في الرواية والقصة القصيرة والمسرح إلخ.. حركة نقدية نشيطة شخّصت بكل دقّة جميع الأشكال التعبيرية المعاصرة. يعرف الأخصائيون الدور الرائد الذي لعبه، في النقد الأدبي وتقييم الأعمال الفرنسية والإنجليزية، كل من تورغنيف الروسي وهنري **جيمس** الأميركي.

إن مسيّري الدولة القومية ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة. يسيطر على ذهنيتهم اتجاه عملي. يودون أن يولد الكتاب بالتدريب والتأهيل كما يدرب ويؤهل صناع الحديد والفولاذ. يتهيبون التدقيق في مغزى الأشكال الفنية، لما في ذلك من تعقيد وبالتالي من تأخير لتحقيق الأهداف المرسومة.. إلا أنه بدون ذلك النظر وذلك التدقيق، سيبقى مشكل التعبير غامضاً، وسيجهد عبثاً الكتاب العرب للنبوغ داخل إطار أشكال متقادمة.

* * *

(3)

إشكالية صيغ التعبير

يستخدم النقد الهادف مفهوم الطبقة ليحكم على الكاتب، والقارىء، والمضمون، واللغة. وفي أعلى مستواه يوحّد بين هذه المظاهر، فيكشف عن العلة الأصلية الوحيدة، كما رأينا ذلك في دراسة أعمال نجيب محفوظ. إلا أن هناك عنصراً لا يرقى إليه الشك أبداً، ولا يوضع قيد البحث، إذ يُعتبر، مثل أوليات المنطق، سابقاً على تكوين الطبقات الاجتماعية، وبذلك غير خاضع للتحديد الطبقي. ذلك العنصر هو الشكل الأدبي، شكل الرواية مثلاً أو القصة القصيرة أو المأساة. وهذا ما يفسر تعلق الكثيرين بمفهوم التمرين، خاصة في ظل الدولة القومية حيث تنتشر فكرة التخطيط وتكوين الأطر (الكوادر) لتعمّ جميع الميادين. تُنشر بغزارة كتب تعليمية تدريبية تحت عناوين **فن الشعر** (محمد مندور)، أو **علم المسرح** (سلسلة الألف كتاب)، أو **اخترت لك** (إسماعيل الحبروك)، والتي لا تتضمّن في أغلب الأحيان سوى تحليلات هزيلة لروائع الماضي. وينتظر من هذا العمل التدريبي ظهور إنتاج أدبي محلّي رفيع.

وهذا ما يفسر أيضاً ظاهرة أخرى هي الإعراض عن الأدب العربي القديم، بعد رميه بالعقم والتفاهة. وبالفعل، إذا كانت الأشكال التعبيرية الغربية كونية، صالحة لكل مكان وزمان، فلا بدّ أن يكون من سمات ضعف الأدب العربي القديم وتفاهته كونُه لم يهتد إلى اكتشافها وتوظيفها. فلم يعد أحد ينظر إلى الأشكال التقليدية (فنون القول عند قدماء النقاد) على أنها مطابقة لظروفها، بل فقط على أنها محاولات مبتسرة أو مُجهضة. فتبدو القصيدة في صورة ملحمة ناقصة، والمقامة في صورة رواية مختزلة، وسيرة عنترة أو بنِي هلال أو بيبرس، تلك التي تتلى وتتشخص في الميادين الغاصّة

بالكبار والصغار، في صورة خطوة أولى على طريق اكتشاف التعبير المسرحي. هذا ما قاله محمود تيمور في شبابه واستدركه على نفسه في كهولته عندما كتب: «سارعنا إلى الإنكار على الأدب العربي أن ليس فيه قصة». (**الأدب الهادف**، 1959، ص 83).

نشأ عن هذا الوضع ابتعاد واضح عن الأدب القديم. حق لطه حسين أن يعاتب الكتّاب الواقعيين على ضعف معرفتهم باللغة الفصحى وعلى قلة احتكاكهم بالأعمال القديمة، لكن، فيما يخصه هو، أوَلَا نلاحظ أن ثقافته الواسعة الدقيقة والمهضومة لا تظهر جلياً إلا في أعماله النقدية، أما في أعماله الإبداعية فإنها شبه منعدمة. أية علاقة بين الأسلوب العربي التقليدي، المركز المكتنز، وأسلوبه هو، السيال التحليلي، التفصيلي والتقييمي في آن، والذي يذكرنا في كثير من الحالات بثرثرة الشيوخ العجزة؟ اختصم طه حسين وأنصار المدرسة الواقعية حول أشياء كثيرة ونسوا المسألة الرئيسية، وهي الموقف المبدئي من الأشكال التعبيرية الغربية. أوليس قبولها كأشكال عامة، غير خاضعة لأي وضع اجتماعي أو زمني خاص، بدون نقاش تمهيدي، هو سبب إخفاق عدة جهود ومبادرات كانت تبشر بكل خير؟ لا شك أن لذلك الإخفاق أسباباً مباشرة، اجتماعية وثقافية، موضوعية وذاتية، لكن أولا توجد حدود وأسوار، محجوبة هذه المرة وغير واعية، ملازمة لتلك الأشكال المستوحاة من الغرب؟ إذا كان صحيحاً أن عميد الأدب العربي لم يميز بالقدر الكافي بين الشكل الأدبي وبين الأسلوب (**في الثقافة المصرية**، ص 69)، فإن الكتاب التقدميين قد أخطأوا بدورهم عندما ظنوا أن الشكل، كمفهوم عام، لا يختلف عن هيكل أي عمل فردي، أن شكل الرواية عامةً هو بنية روايةٍ بعينها كتبها بلزاك أو زولا. كم تكلم وأطنب النقاد في مسألة سوسيولوجيا المضمون، دون أن يتساءلوا أبداً عن سوسيولوجيا الشكل!. علينا إذن أن نطرح هذا السؤال فيما يخص الأشكال الرئيسية: المسرح، الرواية، القصة القصيرة.

1 ـ المسرح

قيل كل شيء تقريباً عن تجربَتَيْ أحمد شوقي وتوفيق الحكيم، وهما حدثان بارزان في تاريخ المسرح العربي، باستثناء شيء واحد، ربما هو جوهر القضية: هل يمكن أن نكتب مأساة حقيقية في مجتمع لا يعرف، أو يحارب، الوعي المأسوي؟

تساءل يوماً ناقد ذكي: لماذا استطاع اليابانيون أن يوظفوا فولكلورهم لإبداع أعمال أدبية وسينمائية حظيت بشهرة عالمية في حين أن العرب عجزوا عن نفس الإنجاز رغم امتلاكهم تراثاً غنياً متنوعاً؟ المشكل هو: هل موقفنا من التراث يشبه موقفهم؟ كل مسرح يرتبط في نهاية التحليل بالكيفية التي ينظر بها ذلك المسرح إلى التاريخ حتى ولو كان مضمونه غير تاريخي. لكي ينشأ مسرح قومي لا بدّ من أن ينشطر الوجدان الجماعي، أو على الأقل أن ينفتح على احتمالات عدّة. ولا بد كذلك من أن تتحقق شروط ملائمة تمكن المؤلف المسرحي من أن يرغم المشاهد، الذي يظن تلقائياً أن التاريخ واضح بيّن، على تبديد هذا الظن والنظر إلى التاريخ نظرة شك وتساؤل. لا ينتعش المسرح، لا يؤثر فعلاً في الجمهور، إلا إذا شعر المشاهد أن ما يرى ويسمع على الخشبة يجسد حُكمين أخلاقيين متعارضين ومتلازمين في آن، وأنه يتعاطف بالتناوب، مع أحد الحكمين، في مستواه وفي مرماه. يؤثر المسرح تأثيراً جماعياً قوياً، سواء أكان يهدف إلى إحياء الماضي إو إلى استطلاع المستقبل، لأنه يحاكم باستمرار الحاضر متسائلاً عن حقيقته وأحقيته. يلجأ إلى تقنيات متنوعة حللها الدارسون ـ استعادة إرث ضائع، تتويج ملك بعد خلعه، رجوع أمير بعد نفيه، تقويم وجدان بعد اختلاله، استبدال أدوار بعد توزيعها، غلط في هويات بعد تحديدها، تنكر بعد تعرف أو احتجاب بعد سفور، إلخ ـ ليصل إلى هدف واحد هو بذر الارتياب في نفس من يظن أنه صاحب الحق. إن المأساة ملكية لأن أبطالها ملوك، يفيد منها الأتباع ولا يشاركون فيها إلا عندما يصبحون بدورهم ملوكاً. لذا لا يصح القول ان هذا المسرح رجعي وذاك ثوري، كلاهما رجعي وثوري في آن.

النقطة إذن بالنسبة للمسرح العربي: هل يمكن أن يوضع القدر بين قوسين؟ هل يجوز الشك والتشكيك في مقاصده؟ قيل مراراً، وبحق، إن المأساة تنحل دائماً في مجرى التاريخ. لكن، بالنسبة لمن هو مثلنا وسط التاريخ، ألا يعني ذلك القول بالضبط ان المأساة لا تنعقد إلا بقدر ما ينحل ما عقدته الأحداث؟ لكن، في هذه الحال، يستشكل الماضي وبالتالي يستشكل المستقبل كذلك ويصبح قابلاً لكل احتمال. وأي إنسان مقهور يقبل بهذه النتيجة؟ لا أحد بالتأكيد. كل من ضاع حقه يتشبث بما وعد به، ولا يود أبداً أن يحوم الشك به. ثبات الماضي هو وحده ضمان المستقبل.

حتى لو قدرنا وجود وعي بالمأساة، فإن ذلك الوعي سيختفي أمام هذا الهمّ

بالمستقبل. كيف يمكن إذن أن ينشأ بيننا فن المأساة؟

قد يندهش من كلامنا هذا كل من له أدنى إطلاع على تاريخ الإسلام الذي عرف منذ بدايته حرّ الاقتتال. إن التاريخ الإسلامي مأسوي بالمعنى العامّي، دموي حزين مؤلم. هذا صحيح، ولأنه كذلك لم يألُ المسلمون جهداً، منذ البداية، لكي لا يتولد عن هذه الأحداث الدموية المؤلمة وعي مأسوي.

شارك في هذا العمل الوقائي كل من الفقهاء والأدباء والمتصوفة: ثلاث طبقات من الناس، تمثل في نفس الوقت ثلاث نزعات ثابتة للفكر الإسلامي وثلاثة حلول خادعة وناجعة إلى حدّ مدهش لطمس الشعور بمأساة الحياة. يطمس الفقيه المأساة بإغراقها في نفس الفرد (المنفعة) أو في الاقتصاد، كما فعل ابن خلدون. ويطمسها الأديب بإغراقها في طرائف البلاغة، أي في ما هو عارض تافه: لم يعد يستأثر بالانتباه مقتل الحسين أو زيد وإنما العبارة الموزونة، والمنتحلة في الغالب، التي قيلت بالمناسبة. ويطمسها المتصوف، رغم أنه الأكثر استحضاراً للمأساة وتألماً بها، بإغراقها في سرّ الأعداد: تصبح الواقعة التاريخية، هذا الدم الفائر المسفوح ظلماً، مجرد إشارة لمأساة كونية.

وهذا الحرص الشديد على طمس كل بادرة لروح المأساة عندنا قد نجد له مبرراً في كون المصائب حلّت بالإسلام في بداية أمره، فكادت أن تعصف به أو أن تحيله إلى إحدى فرق النصارى، فيصبح نافلاً. من أجل أن يستمر الإسلام محافظاً على ميزته وخصوصيته كان لا بد من تناسي الفواجع، وربما محوها من سجلّ الكوائن كأنها لم تحدث أصلاً. ثم جاءت الفتوحات وأبعدت المسلمين عن منبع الظلم والفتنة. فأرجأت إلى أجل غير مسمى لحظة المحاسبة، لحظة انكشف فيها للإنسان وجهُه الحقيقي فسارع لأنكاره. صحيح أن البعض تكلم آنذاك عن جهادين: الأصغر يخوضه المسلم ضد الغير والأكبر يخوضه ضد نفسه. كان الأول يعني ملاحقة الكفار والسرح في أرض الله الواسعة، فوفّر الفرصة للمسلمين لكي ينشغلوا عن إخفاق وتراجع الدعوة. لم تمرّ إلا أربعون سنة بعد أن نادى المنادي **وصدع** بالحق حتى أقفل عهد النور واستبدل الأمل باليأس. هذا ما لم يقرّ به أحد، لا الشيعة ولا غيرهم، فأعرضوا عن هذا الأمر المقلق واتجهوا نحو الفتوحات، أي قهر المكان. ولا زلنا إلى يومنا هذا، رغم كل ما يقال، نحمد لبني أمية سعيهم لأنهم فتحوا للمؤمنين

مخرجاً وأنقذوا بذلك الوعد، ولو في صورة مشوهة مختزلة.

هل يستطيع أحد منا، والحالة هذه، أن يحيي شكل المأساة المستعار مع الإبقاء على المسعى الأموي، أي استبدال الغور في أعماق النفس بالسرح في الفضاء الطلق؟ صحيح أن المجتمعات الغربية استعارت الواحدة تلو الأخرى قالب المأساة عن اليونان في ظروف بالغة الخصوصية في كل مرة، ومع ذلك أنجزت بواسطتها أعمالاً يعترف لها الجميع بالتفوق. إلا أن هذا النجاح تم دائماً في جوّ تاريخي واجتماعي ملائم، جو يستدعي الشك والتساؤل في شرعية من يجسد الحق المطلق. متى وأين وجد الكاتب العربي ـ لا أقول الإسلامي ـ نفسه في ظروف مواتية مماثلة؟

لم يكن بإمكان أحمد شوقي أن ينزع عن التاريخ صفة الإطلاق، أن ينظر إليه من زوايا متعارضة. كان المطلوب منه أن يسرده فقط، أن يذكره بأفضل ما عنده من ألفاظ. لم يكن الشر، المانع لتحقيق الحق وإنجاز الوعد، حكماً أخلاقياً في ذهن شوقي، له ما يبرره من بعض الجهات، وما يستهوي به النفوس حتى ولو أدانه القدر. الشر عنده، بكل بساطة، هو الغدر والكفر، أي الميل عن القصد والخروج عن الجادة، وهو أمر محتمل في كل لحظة وبالنسبة لكل فرد (انظر **قمبيز وأميرة الأندلس**). لقد قيل بحق إن مسرحيات شوقي ليست سوى سلسلة قصائد (بطرس البستاني، **أدباء العرب في الأندلس وعصر النهضة**، بيروت، 1937، ص 231) لكن ليس السبب هو أنه كان يجهل قواعد الفن المسرحي أو أن اللغة الفصحى فرضت عليه أسلوباً عتيقاً. حتى لو كان عقد العزم على أن يأتي بكل جديد في هذا الباب، حتى لو كان مستظهراً لكل روائع المسرح العالمي، فإن إنتاجه كان سيظل رغم ذلك غنائياً تعليمياً لأن المجتمع العربي ووجدان شوقي نفسه لم يكونا على استعداد لتناول مسائل الحق والتاريخ تناولاً إشكالياً. حين يكون الماضي، بأمجاده وأبطاله، هو وحده السدّ الواقي من الضياع والنسيان، فلا مناص من التشبث بالوعد ولفظه الواضح المبين. لقد كان شوقي قاصّاً بين القصّاص، وما كان يسعه أن يسمو على هذا الدور. كان عليه أن يذكرنا أن المنفى محنة لا تدوم وأن ما نعانيه كل يوم من شقاء وعذاب، وكأنما نحاسب قبل الساعة، لا يمكن أن يستمرّ إلى ما لا نهاية.

ولئن أخفق توفيق الحكيم، من جهته، فليس ذلك لأنه كتب «مسرحاً في

مقعد» كما يقول محمد مندور، مسرحاً باهتاً جامداً بلا أبطال ولا عقدة. هذه كلها مجرد توابع. السبب الأصل، فيما يبدو، هو أن توفيق الحكيم توهم أن الإسلام غير متمكن من نفوس المصريين. كان على معرفة جيدة بالتراث العربي الإسلامي، لا شك في ذلك، لكنه بصفته أحد كتاب العهد الليبرالي، فإنه لم يرتو منه فعلاً ولم يغذّ به أعماله. إن موضوعاته إسلامية ظاهرياً فقط، كما يعرف ذلك كل من تمعن في مسرحيات **أهل الكهف، سليمان الحكيم، شهرزاد**.. ومن المعلوم أن أقل أعماله جودة ونجاحاً هي المسرحية التي استوحاها من سيرة الرسول. كان الحكيم الليبرالي يعتقد أن مجال فكره وفنه هو كل ما يمت بصلة إلى الإنسان عامة، فلا لزوم عندئذ للاقتصار على عصر بعينه، حتى وإن ظن بعضنا أنه وحده ذو مغزى بالنسبة لنا.

أخطأ من رأى في **أهل الكهف** مجرد تمرين واختبار. تعبّر المسرحية، بطريقتها الخاصة، عن هموم العصر الذي عاشه المؤلف، وترمز بكيفية غير مباشرة وربما غير واعية إلى إفلاس الحلم الليبرالي. هؤلآء النيام الذين استيقظوا بعد رقاد دام قروناً، لكي يكتشفوا أن الزمن جبّار لا يقهر، هم أهل مصر الذين أرادوا أن يضفوا على مجتمعهم طابعاً عصرياً، فواجهوا عراقل وصعوبات أعيتهم وأعجزتهم، فعادوا منكسرين إلى تقاليدهم المألوفة الحلوة الآمنة. إذا كانت المسرحية ضعيفة هزيلة فليس لأنها لا تنتسب إلى زمنها وبيئتها، بل بالضبط لأنها قدمت التقاليد على أنها مجرد نوم، أي بدون مدلول ولا قيمة. نفتها إذن بصورة تعسفية تجريدية، تماماً كما فعل، في اتجاه آخر، محمود المسعدي عندما كتب مسرحيته **السدّ**. إن الحكيم هو الذي حكم على عمله بالسطحية عندما ألجأ أحد بطلي المأساة إلى ملازمة الصمت، فجعل من المسرحية أنشودة وتمريناً مدرسياً يقتصر سحرها على أسلوبها الصقيل المؤثر. ليس العيب من الحكيم الفنان بقدر ما هو من الحكيم الداعي إلى الليبرالية.

لهذه الأسباب لم يكن في وسع شوقي أو الحكيم استخدام المسرح كسلاح. لم يتهم أي منهما أرباب الحكم: الارستقراطية، أو البورجوازية، أو الغرب الدخيل. لم يبرحا مناجاة النفس أو مخاطبة الإنسانية جمعاء الساهية عنهما. فلم يستجب لهما أحد.

في فترة لاحقة، عندما تبلور في فكر الكتاب التقدميين مفهوم المسرح كوسيلة عملية لتثقيف وتوعية الجماهير، كانت الأحوال الاجتماعية قد تغيرت، فضاعت فرص

النجاح. شاخت الارستقراطية وفقدت البورجوازية هيبتها، فلم يبق للمسرح من منفذ سوى الملهاة السوقية. فكانت تجربة نعمان عاشور في مسرحيتيه المكتوبتين بالعامية **الناس اللي تحت والناس اللي فوق** (1959). رغم موهبة المؤلف البارزة، رغم ثقافته الواسعة، رغم براعته في ابداع حوار متنوع ومنسق، فإن السامع أو القارىء لا يتمالك عن القلق والاشمئزاز كما لو كان الكاتب يبصق على جثة أعدائه.

إن الشكل المأسوي، سواء توخّى إدانة الحاضر أو إعادة الاعتبار للماضي، هو قبل كل شيء تعارض بين حكمين أخلاقيين، أي صورة منقولة، بكيفية ما، لصراع طبقتين. إنه يتطلب إذن ثنائية ووحدة في آن. إذا كان أحد قطبَيْ الفاجعة (الأجنبي المتسلط، الأرستقرطي المتولّي، البورجوازي المتعسف) يمثل الشرّ المطلق الذي لا يجوز الكلام عنه إلا تعريضاً، أو إذا كان القطب الآخر يمثل الإنسان في عموميته، فإن المحرك الدرامي يختفي ويذوب إما بفرط الوعي القومي وإما بخصاص في الوعي الطبقي. وبما أن المسرح يتطلب علاوة على ذلك وعياً جماعياً، وإلا اكتفى المؤلف بمناجاة نفسه في ظلام عزلته، فلا مناص من أن نعترف أن المجتمع العربي عجز باستمرار عن تزويد الشكل المسرحي بمضمون في مستوى المطلوب ـ يحق للكتاب الشبان، في ظل الدولة القومية، أن يتابعوا تمارينهم على منوال عباقرة المسرح العالمي، لكن يصعب علينا أن نعتقد أنهم سينتهون يوماً إلى غير ما انتهوا إليه منذ سنين. كيف يستطيعون أن يتعالوا على مستوى تمارين مدرسية على موضوعات عتيقة ونحن نرى من جهة أحدهم يختم مسرحيته بالعبارة التالية: «كذلك حكمة الربّ جلّ جلاله، يخرج من الشرّ خيراً ومن الموت حياة ومن الظلام نوراً». (على أحمد باكثير، **أوزيريس**، 1959)، ونرى من جهة ثانية مؤلفاً آخر يهاجم بعنف لأنه تجرأ وألمح إلى أن ضابطاً فرنسياً قد يحس بوخز ضمير وهو يعذب سجيناً جزائرياً أثناء حرب التحرير (الشرقاوي، **مأساة جميلة**، 1962)؟

2 ـ الرواية

تعرض النقاد الجامعيون بإسهاب لقضايا تقنية خالصة تخص البطل والحبكة والسرد والحوار وعلاقات هذه العناصر كلها ببنية المجتمع. أما كان أجدى للجميع أن يتعرضوا لقضية واحدة هي أم القضايا: هل يوجد بالفعل في مجتمعنا العربي موضوع روائي (لا نقول قصصي)؟

لم يخطط بعد أحد منا لكتابة رواية جامعة، بصيغة الغائب أو المتكلم، تنعكس فيها بنية المجتمع، وتتزاحم فيها أشكال وأساليب السرد المختلفة، وربما المتناقضة، تماماً كما تتصارع في المجتمع هيآت وطبقات عدّة. وبما أننا لا ندرس فعلاً، لا نقلد حقاً، إلا نموذجاً واحداً، تمثله واقعية القرن 19 م التي وصف مميزاتها القصاص الفرنسي **دي موبسان** في مقدمة روايته **بيار وجان** (1888)، فلربما كان من اللائق والمفيد أن نتساءل حول ما إذا كان نجاح هذا الأنموذج الروائي، فنياً واجتماعياً، لا يستوجب تحقيق شروط سوسيولوجية من شأنها أن تنقذه من التفاهة والسطحية.

إن الوسط الملائم للرواية الحديثة هو بالتأكيد الوسط البورجوازي، على توالي أطواره التاريخية. كان ذلك صحيحاً أثناء نشأة الطبقة عندما انتزعت موضوع الحب، المتغلغل منذ زمن طويل في أعماق الوعي الشعبي، لتجعل منه سلاحاً حاربت به الارستقراطية، وذلك بالتركيز على التناقض الصارخ بين منطق العاطفة، البسيط المباشر التلقائي، ومنطق النظام الإقطاعي، المعقد المصطنع المؤدي إلى كثرة الفواجع والمصائب الإنسانية. ثم كان ذلك صحيحاً عندما استوت الطبقة وأبانت عن قوّتها وفتوّتها باحتكار كل مناصب الدولة ومراتب المجتمع، منتصرة على سائر الفئات، على النبلاء وغرورهم، على الكنيسة وعنادها، على الشعب وجهله المطبق. وأخيراً كان ذلك صحيحاً عندما شاخت الطبقة وهرمت فانكشفت لها، بعد العديد من الانتصارات والفتوحات، مهاوي اليأس والعبث والقلق.

أما الوسط غير البورجوازي فهو بالتعريف آفاقي مطرّف عن قلب وقطب المجتمع. يطل عليه الروائي من حين لآخر، لكنه يسارع إلى مغادرته والعودة إلى محيطه الطبيعي. الغاية من هذه الغارات الخاطفة هي بالضبط حدّ المجال الروائي حيث يفرض الأنموذج البورجوازي بنيته، وتيرته، تشكيلته، على كل ما سواه في المجتمع. لا شيء يرمز إلى منبع الروائية بكيفية أوضح من الحاضرة الفسيحة المستبحرة. فيها تتجسد اللغة والذهنية والنفسانية التي تمثل قياس الإنسان السوي. وكل ما هو خارج القياس المذكور فهو آفاقي يقطن ضواحي مظلمة وفي نفس الوقت يبدي نفسانية طائشة وينطق بلهجة تخصه وتميزه. لذا، نرى الرواية تاريخية المنحى عندما تتكلم على قلب المدينة وأثنوغرافية عندما تصف الضواحي. إن المدينة الكبيرة هي مجال المطولات الروائية، لأنها تجمع في حيز محدود المركز والآفاق، الإنسان

وسوابقه، الخلق المكتمل وتخطيطاته الأولية.

المدينة الكبيرة مجرد رمز، ولذلك السبب بالذات، يشير انعدامها في أغلب البلاد العرب إلى العقبة الكأداء التي تجعل من قبيل المستحيل نقل الرواية الواقعية إلى الأدب العربي نقلاً مرضياً.. طبقتنا البورجوازية قليلة العدد نسبياً، وفي نفس الوقت غير متجانسة، إذ نراها تقلد لغة وتصرف وأحوال الأجانب الدخلاء. إن المجال الذي يستحق أن يكون ركيزة الرواية عندنا غير موجود داخل حدودنا، إذ لا نملك سوى الضواحي. فهل يحق لنا رغم هذا أن نوظف شكلاً صالحاً للمركز لنصف به الضاحية؟ هذا هو لبّ المسألة.

يمكن لمعترض أن يقول إن الرواية بهذا التعريف لم تبلغ شكلها النموذجي إلا مرة واحدة، في بلد واحد وفي زمن محدد، وإنها، بعد ذلك التاريخ وفي غير ذلك البلد، تغيرت وتطورت في اتجاهات مختلفة متكيّفة في كل حالة مع الأوضاع المحيطة بها[73]. لم تنتج ألمانيا، أو إيطاليا، أو البلاد السلافية، رواية بورجوازية بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد حوّر كتاب هذه البلدان الكبار في كل مرة شكل الرواية مع أوضاع اجتماعية تحيد بشكل واضح عن الخط السوي الذي سار عليه تطور أوروبا الغربية. هذا أمر لا ينازع فيه أحد، لكن لا أحد ينازع كذلك في أن هؤلآء الكتاب كانوا على أتمّ الوعي بعدم المطابقة بين بنية الرواية الكلاسيكية وهياكل مجتمعهم، فأمكنهم وعيُهم ذاك من إبداع أشكال تعبيرية لا زالت إلى اليوم تستأثر بإعجاب القراء. هل يتحلّى الكتابُ العرب بالوعي نفسه؟

تهدف الرواية الواقعية الغربية إلى الكشف عن بنية المجتمع من خلال تجربة فردية تتمثل في سلسلة من الانتصارات والهزائم، الظاهرة والخفية، الاجتماعية والنفسانية. هذا هو موضوعها المفضل، وهو موضوع غير متوفر في المجتمع العربي بسبب التحام وتحجّر هياكله. لم تصل فيه بعدُ الحركية الاجتماعية، وهي غير سيولة البنى التي وصفناها في القسم الثالث من هذا الكتاب، إلى حدّ أن الفرد يستطيع أن يتسلق السلم الاجتماعي بمجرد المصادفة أو لقاء عرضي على أحد شوارع المدينة

---

(73) صحيح أن بلزاك، عمدة الروائيين الواقعيين ، يطرق من حين لآخر المجال غير البورجوازي. إلا أن أعماله الكثيرة والمتنوعة تمثل رواية واحدة ذات فصول متعددة، يسميها **طابلوهات** أو لقطات، مستقلة بعضها عن بعض، لكنها تدور كلها حول قطب هو الوجود البورجوازي.

الكبرى. كثيراً ما تستهل الرواية بجولة طويلة تنقل القارىء من شارع إلى آخر، وهذه الجولة الطويلة المتباطئة ترمز في الواقع إلى تعدّد الممكنات المبطنة في الكيان البورجوازي، وهي بالضبط ما نفتقده في مجتمعاتنا المجمّدة في خانات معزولة بعضها عن بعض بحواجز من حديد.

ولدت الطبقة البورجوازية عندنا دفعة واحدة، بصفتها وارثة عالم الأجانب المغلق، أكان الأجانب أتراكاً أو فرنسيين. وهذه النقلة المباغتة لا تحمل في ذاتها عنصر الروائية المبني أصلاً على التطور البطيء. فلا يمكن بالتالي التعبير عنها في شكل رواية كلاسيكية. ولنذكر هنا قضية اللغة. في حالات تشبه حالتنا أمكن للروائيين الروس أن يجعلوا أبطالهم يتحاورون بالفرنسية، وهو أمر لم يكن متاحاً للكتّاب العرب، فانهار بذلك أحد أركان الواقعية الاجتماعية. إن البورجوازي الجديد، الوطني الجنسية، الوارث لمقاولات ومؤسسات الأجنبي، يرث بالمصاحبة ترفع الأجنبي وازدراءه للأهالي ووضعيته الاستغلالية الطفيلية. فهو إذن، رغم الادعاء، غريب؛ حقيقته ليست في نفسه أو في محيطه القريب، بل في عالم خارجي، لا يمكن أن يذكر ذكراً مباشراً في قلب الرواية العربية. ما يمكن ذكره، لأنه يجاور الكاتب العربي ويحيا تحت أنظاره هو البورجوازي الصغير، أو بعبارة أدق البورجوازي التقليدي المحافظ على الأعراف القومية، المتألم الكسير في وجدانه وحياته. إن الرواية العربية تصف ضرورةً الأطراف بوساطة شكل سردي أبدع أصلاً لوصف المركز. لذا نراها تميل ميلاً طبيعياً إلى التجريد والتقرير والتصنع، وهو ما يلاحظ بالأسف حتى عند نجيب محفوظ.

لا يصف محفوظ، كما يقول عبد العظيم أنيس، البورجوازية الصغيرة، بل يصف في الحقيقة مأساة المثقف المنتمي إلى البورجوازية الصغيرة، والأمران مختلفان. ظن أنه يكشف عن مراقي العز والصولة في مصر ما بين الحربين، لكننا لا نرى أبداً في أعماله صاحب السلطة الحقيقي. حاول أن يعرفنا عليه في رواية **السراب**، ولم ينجح، ليس لأنه وصف لأول مرة وسطاً لا يعرفه عن كثب، بل لأن البورجوازي الحق، صاحب السلطة الفعلية، لا يعيش مبدئياً على ضفاف النيل. ما يرى فيها عادة مجرد ظل، وهل يوصف الظل بأوصاف الشخص الماثل المؤثر؟ صحيح أن المفعول، به أو فيه، ونعني به المثقف البورجوازي الصغير، حي، لكن هل حياته روائية (سيروية)

حقاً؟ أوليست بالأحرى تحسرية حنينية؟ والحنين هو عود على بدء، استرجاع لفصول الرواية، فهو جزء فقط، وجزء نافل منها، كما عبّر عن ذلك أروع تعبير غوستاف **فلوبير** في خاتمة **التربية الوجدانية**.

ظن البعض أن أعمال محفوظ تزيد، مع مرّ الأيام، اتساعاً وعمقاً. لكن عند إمعان النظر نلاحظ أنه بالعكس يعتمد المعاودة والتكرار. من **القاهرة الجديدة** إلى **الثلاثية** نتعرف على نفس الشخصيات، نجد نفس العقدة، نقرأ نفس الحوار تقريباً. نستطيع أن نفرز في كل ما كتبه نواة لا تتعدى ثلاثين صفحة يرويها المؤلف، ويعيدها بلا ملل في سياق رتيب، تتتابع فيها مستجدات الحياة العادية من رحيل وزواج وولادة وممات. تختتم رواية **السكرية** ببشارة ولادة، وكان من الممكن أن تتواصل أحداثها ألف صفحة أخرى. قال محفوظ: لا بطل لي سوى الزمن. هذا صحيح أن عنى به الزمن المجرد، الآلي، شبه الساكن، زمن المجتمعات التقليدية. لكن القول غير صحيح بالتأكيد إن كان يعني زمن البورجوازية، صانع السلع وفائض القيمة.

ولهذا السبب، الذي يختصر في خاتمة التحليل كل الملاحظات السابقة، فإن عمل نجيب محفوظ، رغم ضخامته الظاهرة، يخضع في العمق لمنطق الأقصوصة. إن الرواية العربية في مجملها ولأسباب اجتماعية سابقة على، ومستقلة عن، اختيارات الكاتب، ترضخ لبنية هي أقرب إلى الرمزية منها إلى الواقعية.

وهكذا يبدو أن الأقصوصة هي الشكل الأدبي المطابق لمجتمعنا المفتّت المحروم من أي وعي جماعي. لكن الكاتب العربي، إذ يوظف هذا الشكل التعبيري، يغفل مرة أخرى القضية الأساس، مطابقة الشكل للمضمون، فيطلق العنان للمحاكاة العمياء. يقلد غيره فينتج بغزارة وسهولة، لكن بدون تفوق أو نبوغ.

3 ـ الأقصوصة

ينتهي طور الرواية الواقعية الكلاسيكية عندما تذوب الرؤية البورجوازية في رؤية البورجوازية الصغيرة. يضمر روح الحركة والنشاط والإبداع، يتفتّت الواقع، ينحلّ الحدث الروائي في الرمز وتتحول الرواية إلى سلسلة من لقطات لحظية.

ليس من قبيل الصدفة إذا كانت الآداب القومية الناشئة تنبغ أول ما تنبغ في فن

الأقصوصة. يقال عادة إن الأسباب اقتصادية ومهنية كانتشار الصحف اليومية والدوريات، كبؤس الكتاب الشبان المادّي، كقلة دور النشر، إلخ، إلا أن السبب الحقيقي أعمق من كل هذا، إذ يتعلق بتطور المجتمع نفسه.

ليست الأقصوصة رواية مختزلة، وإنما هي الفصل الختامي لرواية استغنى الكاتب عن سردها وتفصيل حوادثها. لذا، تتطلب من القارىء ذهنية خاصة. تصف الرواية المركز حيث تستقر الدلالة وتتولد حركة المجتمع، وسواء انطلق السرد من المركز في اتجاه الأطراف أو سلك الطريق المعاكس، فإن الرواية تمثل في كل حال رحلة استكشافية عن خبايا المجتمع. كل رواية هي في آخر تحليل تربية وجدانية، ولهذا السبب يأتي سنّ لم تعد تنفع فيه، فيكف المرء تلقائياً عن قراءتها وربما عن كتابتها.

لا تفصح الأقصوصة عن الواقع، بل تكتفي بالإشارة والتلويح إليه، وتلقي على القارىء مهمة استدعائه. ومن هنا تأتي النزعة الرمزية الملازمة لها. هي أصل وسبب ما نلاحظه فيها من تلميح وإيجاز، من حذف واختزال، وكذلك ما يدعو كتاب الأقصوصة إلى اختيار عالم الوسطاء الذين يمثلون الإنسان في حالة التجريد والفراغ والتجويف. ونعني بالوسطاء الموظفين والتجار والملاّحين والمثقفين والمدربين، إلخ، وإجمالاً كل من يحرّكه من بعد رئيسٌ لا يراه، فيحاول مع جهله لوضعه الحقيقي الإجابة على سؤال مبهم.

هذا ما يعبر عنه بوسائل مثيرة ومتميزة جميع من برز في هذا الفن، من تشيخوف الروسي وأنّاته المخنوقة إلى كونراد البولوني وعناده المضحك، من فرجينيا **وولف** الإنجليزية وهلوساتها الممضة إلى **همنغواي** الأميركي وتحمله المنذر بالثورة: هذه ردود فعل، بطولية وتافهة، على إيعاز قوي وخفي في نفس الوقت. الأقصوصة، عند كبار ممارسيها، هي فن الإيحاء، الاستبطان والتضمين. ليست إذن بريئة من كل مضمون. إنها تحتفظ بمغزى اجتماعي محدّد ورثته عن منشئها في أحضان المجتمع الغربي، وتبذره في كل عمل يتخذها وعاءً له أينما ومتى أنجز..

قال جان بول سارتر في تعليقه على أعمال الروائي الأميركي جون **دوس باسوس** إن كل تقنية سردية تحتوي على فلسفة، أي نظرة إلى الكون. الواقع هو أن كل كاتب يستوحي تقنية معينة إلا ويتشبّع بالفلسفة المرتبطة بها أصلاً، رضي بذلك أم أباه، وعى به أم غفل عنه. بل بقدر ما يتضح وعيه بهذا التلازم ـ بين السرد

والفلسفة ـ بقدر ما تكثر حظوظه في تحقيق ما يرمي إليه من توازن في عمله وما يأمله من نجاح تجربته الفنية. إذا لم يقم الكاتب بنقد مسبق لهذا الشكل من فنون التعبير الأدبي، فإنه لا يستطيع أن يعثر في مجتمعه على المضمون المطابق له، وبالتالي لا يتحكم في المغزى الضمني لعمله الوصفي.

نلاحظ بالطبع أن فن الأقصوصة مورس في مجتمعات مختلفة، من فرنسا إلى أميركا مروراً بروسيا وإنجلترا. لكننا نلاحظ أنه، كلما وحيثما مورست (أي الأقصوصة) بتفوق، سبق الإنتاج الأدبي فحص عميق ونظر واسع في أصولها الفنية، وأن هذا النقد هو الذي فتح باب الإبداع بالكشف عن محتوى جديد ملائم لمنطقها الضمني. ولنا في تجربة همنغواي أوضح مثال على ما نقول. نعلم أن هذا الأخير، عندما استقر في العاصمة الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية وقرّر أن يتخلى عن الصحافة ويتجه إلى الكتابة القصصية، اتبع نصائح جرترود **شتاين** وطفق يتمعن في تقنيات فلوبير وتشيخوف ليستعيرها ويوظفها لأغراضه. لكن باقتباس الشكل اقتبس كذلك نظرتهما إلى العالم، أي نظرة تشاؤم ويأس، وافقت ميوله النظرية أو لا. فلزمه أن يبحث في المجتمع الأميركي عن شخصيات وأدوار وأوساط اجتماعية تحتمل هذه النظرة بالذات. تمرن طويلاً على كتابة الأقصوصة، لكنه لم يتفوق فيها، وفيها فقط آخر الأمر بشهادة كبار النقاد، إلا عندما توفق إلى استبدال المثقف الروسي، المتحسر اليائس، بشخصية أميركية حقاً، ثائرة على قواعد مجتمعها ومنفية بعيداً عن مراكز القرار نفي المثقف الروسي داخل النظام القيصري. تظاهر همنغواي، طوال سنين عديدة، بأنه كاتب عصامي موهوب لم يتتلمذ على أحد، ولد وهو يتقن طرق الفن القصصي، ثم اضطر في النهاية إلى الاعتراف بأنه مكث سنين قبل أن يدرك أن الأقصوصة لا تستلزم خلاصة لأنها هي نفسها خلاصة لرواية متوهمة وغير محكية[74].

هل نقرأ مثل هذه الملاحظات عند القصاصين العرب؟ إنهم يعتقدون بكل بساطة أن كتابة القصة القصيرة مجرد تمرين واستعداد لكتابة الرواية. وهي فكرة ساذجة يرسخها فيهم النقاد الجامعيون. لا يستطيع أي روائي عربي أن ينشر باكورة أعماله إلا إذا بدأ بنشر أقاصيص في الصحف اليومية يجمعها بعد ذلك في كتاب.

---

(74) انظر مقال المؤلف، همنغواي وفن الأقصوصة، **أقلام** (الرباط)، عدد 10/9، 1965، ص 43 وما بعد.

ومن هذا المنظور لا يرى بأساً من تقليد، وربما ترجمة، كبار القصاصين العالميين بدون انتقاء صحيح وبدون وعي بالأصول التاريخية والاجتماعية لهذا العمل أو ذاك. هل يختفي المضمون الفكري والأخلاقي الكامن في شكل الأقصوصة؟ لا بالتأكيد. إن الأقاصيص العربية تحمل ذلك المضمون كظل ملازم، لا تعي به ولا تفحصه. لذا، نجدها تتماثل وتتساوى في الغالب. تمرّ الأعوام، يتكاثر الإنتاج دون تحسن أو امتياز: نواجه من قصة إلى أخرى نفس النساء يتخاصمن باليد واللسان، نفس الحراس والبوابين يعجبون لعبث الأقدار ويتساءلون عن لغز الحياة وسرّ الموت، نفس الأطفال ينضجون مبكراً ويسارعون إلى التلف والضياع، نفس السواقين والمعلمين يخططون لمجتمع مثالي، إلخ.. نفس الأسى، نفس الكآبة، نفس النحيب على الزمن الضائع والقسمة الجائرة!. لا فرق في هذا الباب بين إنتاج مصري مستوحى من الواقعية الأوروبية، وإنتاج عربي مستوحى من التأليف المصري.. أسباب واحدة ونتائج متماثلة.

رغم جلاء القضية فإن البعض يحاجّ باطلاً ويدعي أنه يستطيع أن يستخرج من فحوى تلك الأقاصيص حقيقة المجتمع العربي وما يتميز به من توكّل وقناعة وغفلة وتشاؤم. يسم الأدب المذكور نفسه بالواقعية، فيعتمده نقاد أبرياء كوثيقة اجتماعية دون أن يتساءلوا لحظة واحدة هل أوصافه تشير بالفعل إلى الواقع الموصوف أم إلى مضمّن الأقصوصة كشكل تعبيري، أي إلى يأس موباسان وتشيخوف أكثر مما تعكس ركود وفراغ المجتمع العربي. لا يعني التساؤل أن تلك الأوصاف لا تنطبق على حياتنا، وإنما يعني فقط أنه يجب اعتماد وثائق أخرى لإظهارها.

ونصل هكذا إلى نتيجة لم نكن نتوقعها، وهي أن التشبث بشكل تعبيري يدعي الواقعية لا ينفك يشوه الصورة التي يعطيها عن ذاته المجتمع العربي الذي يجتاز طور إصلاح وترميم. إن الواقعية اليائسة، الملازمة لشكل الأقصوصة، عبارة تلائم واقع عهد التبعية لرأسمالية أجنبية. فكان من حقها أن تنمو وتزدهر في ظل الفترة السابقة على الدولة القومية. أما بعد أن قامت هذه الأخيرة، فبقدر ما تعيد بناء قواعدها وتتحرر من التبعية، بقدر ما تتسع الفجوة بين الواقع المستجد وبين المغزى المضمن في شكل الأقصوصة. فيعود الشكل نفسه حاجزاً مانعاً دون إدراك ما يستحدث. يمثل نجيب محفوظ قمة الواقعية العربية. بعد أن كرّر نفسه إلى حدّ التخمة، نراه يحاول التجديد

باللجوء إلى أساليب الرواية البوليسية الأميركية وشاعريتها البطولية اليائسة، أو إلى أسلوب انطون تشيخوف وتحسّره على مصير الطبقات المهزومة. إلا أنه بدا واضحاً أن طريقة هذا الكاتب قد استنفدت كل قوتها التعبيرية. إن أحد كتبه الأخيرة يحمل عنواناً ذا دلالة هو **أرض الله**. يقدم لنا صورة ثابتة شبه راكدة عن مجتمع نعلم ونحس أنه في غليان. هل انعزل الكاتب عن كل ما يحيط به إلى حدّ أنه لم يعد يرى ما يجري ويدور حوله؟ لا، إنه الشكل الذي ينتقم من كاتب غافل عما يحمله من محتوى طبقي، فيسطو ذلك الشكل على المضمون الذي يريد الكاتب أن يلزمه به فيبدل ملامحه وينزع عنه كل فاعلية[75].

لتستمر الدولة القومية في سياستها الثقافية، لتواصل نشرها لأفضل أقاصيص هذا الكاتب أو ذاك، في هذا البلد أو ذاك، فلا يحتمل أن ينتج عن سياستها مستقبلا إلا ما نتج عنها إلى حدّ الساعة: أعمال لا تعكس بحق الواقع القومي ولا تستميل بجدارة انتباه القارىء الأجنبي.

* * *

لم نأت، في الصفحات السابقة، على كل أنواع المسرح أو الرواية أو الأقصوصة، كما لم نتعرض لكل أساليب التعبير الأدبي. وإنما اكتفينا بما اختاره الأدباء العرب المحدثون أنفسهم من اشكال للإفصاح عن فكرهم ووجدانهم، أو لوصف أحوال مجتمعهم، دون أن يشكّوا لحظة واحدة في قيمتها العامة وصلاحيتها لكل الأزمنة وكل البيئات. وبسبب رفضهم العنيد لمناقشة الظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأة واستواء تلك الأشكال التعبيرية في بلدان معينة، فإنهم اخطأوا الهدف ولم يطرحوا مسألة التجديد والإبداع في إطارها الصحيح. هل يعود هذا الخطأ إلى غلط في التقدير، إلى خضوع لا وعي لاتّباعية من نوع جديد: يقلّد كتاب اليوم الرواية الواقعية الغربية كما كان أدباء القرون القديمة يقلدون قصائد الجاهليين؟ يبدو أن السبب أعمق من ذلك.

---

(75) اعترض علي بأن نجيب محفوظ استوحى أشكالاً تعبيرية أخرى، بعد كتابة هذه السطور. إذا كان هناك تجديد، تراثي المنزع (أدب الرحلات، أدب الطبقات، ألف ليلة وليلة) فهو في اتجاه غير الذي نتكلم عليه هنا. ومع هذا يبقى السؤال المطروح قائماً: إلى أي حدّ يطابق أدب محفوظ في فترته الواقعية (واقع) مجتمع ما بعد الثورة في مصر؟

إن الدولة القومية تعمّم ذهنيةً عملية تلزم الجميع بالبحث عن نتائج سريعة، فتنقّب عن تجارب ناجحة لتحذو حذوها. لا فرق في هذا المنظور بين التأهيل المهني والكفاءة الأدبية، كلاهما نافع بحدّ ذاته، فلا داعي إلى التعمق في الجذور والأصول. يتطلب النمو الاقتصادي والاجتماعي أنموذجاً يتخذه المخطط كقاعدة قارّة، وهذا الأمر هو نفسه المانع من التوجه إلى الإبداع. أولسنا هنا أمام وجه آخر لقانون التطور غير المتكافىء بين المجتمعات؟ إن الأنموذج، من جهة، يعين على استدراك التخلف على مستوى البِنَى، إذ يختزل الزمن المطلوب لذلك، لكنه، من جهة أخرى، يعمل على تأصيل التخلف على مستوى الذهن إذ يجتنب التجارب المبتكرة بما تحتمل من ضياع وقت.

وكما أن المنطق الجدلي لا يكون صورة وفية لتجربة حية إلا أثناء مدة أفول الدولة الليبرالية، قبل أن يتحول في ظلّ الدولة القومية إلى طريقة لاعقلانية لجبر كسور النفس، فإن الواقعية في الأدب لا تكتسي قيمة تعبيرية إلا عندما توظف للتهكم من البورجوازية الليبرالية والحدّ من عجبها اللاّمشروع. أما عندما تحلّ الدولة القومية، فإن الواقعية تفقد بالتدريج قيمتها التعبيرية إذ تحافظ على صورة تتقادم يوماً عن يوم وتتوارى في غياهب الماضي. لا فرق، في نهاية التحليل، بين ظروف ازدهار المنطق الجدلي ونبوغ التعبير الأدبي، ظروف واحدة مرتبطة بتلك المهلة الفاصلة بين الدولتين، الليبرالية والقومية: إذا ما استغلت تلك الفرصة السانحة تقدمت العلوم الاجتماعية وتجددت الأشكال الأدبية، وأما إذا ضاعت فإن كل فنون القول وكل طرق التعبير تبقى متخلفة عن واقع المجتمع ومستوى الشعور.

ما هو إذن منبع هذا الوضع المعاكس للخلق والإبداع؟ لماذا يستحيل علينا أن نستدرك في آن ما فاتنا على صعيد الواقع المحسوس وعلى صعيد التمثل والتعبير؟ لماذا نعجز باستمرار عن مزاوجة إصلاح الاقتصاد وتحرير الفكر؟

قد يكون سبب الأسباب هو بكل بساطة عمق التأخر: بقدر ما يكون عاماً شاملاً بقدر ما يصعب استدراكه بنفس السرعة ونفس الإحكام على جميع مستوياته المختلفة. لعل الفرق الجوهري بين بوشكين وشوقي، سبب تفاوت قيمتهما الفنية هو أن الأول عاش حين كان الغرب لا يزال فتياً واعياً بمقوماته وكاشفاً لها، في حين أن الثاني لم ير النور إلا بعد أن فقد ذلك الغرب حرية الاختيار وصدق التعبير وصفاء

الوعي، بعد أن ضاع منه سرّ الجدل والتعبير، فغاب كل ذلك عنه وعن غيره. كان بوشكين يمسك بالأصل والأساس، أما شوقي فإن القدر جعله يتمسك بالظواهر والقشور.

يبقى سؤال: أثناء هذه الفترة الانتقالية التي تحياها بعض البلاد العربية، حيث تتمادى الليبرالية في استنفاد فوائدها، هل يجوز لأحد أن يعترض علينا ويقول: دعوتكم إلى نقد الأشكال والأساليب ليست سوى عودة إلى ما عرفناه في عهود الانحطاط من تلاعب بالألفاظ وصور البديع؟ لا بد من أن نتفاهم: هناك تلاعب بالأشكال والصور عقيم، قمار يتسلّى به من خانه الفكر والإحساس، لكن هناك نظر وتدقيق، بجدّ ومسؤولية، في دلالات الأشكال، يترتب عن وضع خاص بالمثقف، عندما يكون منعزلاً مهجوراً داخل مجتمع مشتت. في حالة مجتمع تائه مفتت لم يعد من خيار للمثقف إلا بين التشبث بصورة متناثرة لواقع متلاشٍ وبين استطلاع وتمثل، انطلاقاً من فكره الحرّ المستقل، العناصر اللازمة لإعادة بناء ذلك المجتمع المكسر. ينحصر الاختيار إذن بين واقعية خادعة تافهة وبين محاولة، جادّة صارمة ومتواضعة في آن، للتغلب على الزمن واستباق تقلباته. وهل يجوز الكلام على اختيار؟. أوليس الفن الصحيح الصادق دائماً انصياع للحق، بعيداً عن سوانح الوهم؟

أشرنا إلى تساؤل فنسان مونتَيْ في كتابه **اللغة العربية المعاصرة**: أين يوشك لهب العبقرية أن يضطرم؟ سؤال بدون مغزى. العبقرية ملازمة للسذاجة، كما قال الشاعر الألماني **شيللر**، ونحن العرب قد طلقنا السذاجة منذ زمن طويل، فلم يبق بين أيدينا سوى الصنعة والتفنّن.

* * *

أتصور أن القارىء استساغ عدداً من الموضوعات التي جاءت في الصفحات السابقة، منها:

ـ أن مفهوم الأصالة لا يستقيم إلا إذا نظرنا إلى **الأنا** كنتيجة تطور وتراكم؛

ـ أن الاستمرارية التاريخية لا تلاحظ وإنما تستقرأ حسب قواعد إجماعية لا تتقبّلها المجتمعات العربية إلا إذا ما تحقق فيها قدرٌ أدنى من التجديد والتحديث؛

ـ أن الوحدة الذهنية بين البشر لن تتحقق إلا إذا قدّمنا من جديد المنهج على المذهب (الأصول على الفروع)؛

ـ أخيراً أن التعبير الأدبي الحق يستلزم نقداً مسبقاً لكل فنون القول الموروثة عن الشرق والغرب.

وأتصور، بالمقابل، أن القارىء نفسه استنكر موضوعات أخرى، واعترض عليها متسائلاً: كيف يمكن الادعاء:

ـ أن العرب يسبقون العمل على الفكر، الفرع على الأصل، في حين أنا نراهم لا يفعلون شيئاً سوى الكلام؛

ـ أنهم يرحبون بأي مذهب غربي، ويرفضون الأصول التي بني عليها، ونحن نرى زعماء الإصلاح يصرخون بالعكس تماماً؛

ـ أن الماركسية أدلوجة مبطنة في كل حكم يفوه به عرب اليوم ونحن نراهم يضطهدونها في كل بلدانهم.

صحيح أن هذه الموضوعات الأخيرة تناقض معتقدات شائعة وراسخة بين

الجمهور. ووجه التعارض واضح، إذ لم تدرس إلى حدّ الساعة الأفكار والمذاهب العربية إلا بصورتها انعكاساً مباشراً للبنية الاجتماعية ـ وهذا الموقف هو أيضاً من آثار الماركسية المبتذلة المبسطة. فنقترح نحن نهج طريق معاكس، والبدء بدراسة الأدلوجة، أو الدعوة، واكتشاف ما تحمل في طياتها من إيماءات لبنية اجتماعية ليست يقيناً البنية الراهنة في المجتمع العربي. يمكن بالطبع القول إن هذه **القلبة** لعنصري القضية لعبة مجانية، وبالتالي يمكن الامتناع عن مسايرتها واعتبار نتائجها. يمكن القول: ما بالنا نضيع جهدنا ووقتنا المحسوب في دراسة كيف يتوهم ويتمثل العرب أنفسهم في حين أن المطلوب منا، والمجدي حقاً، هو أن ندرس كيف يعيشون ويتصرفون. إذا لم يقتنع هذا القائل بما جاء في الصفحات السابقة من دحض لموقفه المبدئي الرافض، فلا فائدة في متابعة النقاش. إن من يتشبث، مثل الباحث الوضعاني، بالملموس والملموس وحده، يخرج دائماً منتصراً من المعركة ضد خصومه، إذ الظاهرة الوحيدة التي لا ينازع فيها أحد، بالنسبة لأي مجتمع، هي معدّل النمو الاقتصادي، ويبقى كل ما سواه موضوع شك وجدال.

من حق كل قارىء، عربياً كان أو غير عربي، أن يعرض عن كل ما يقوله ويفعله العرب، وأن يعتبر إنتاجهم الفكري (الأدلوجة في عرفنا) مجرد لغو. لكن لماذا لا نعتبر، على هذا الأساس، أدلوجة **جانسنيوس** التي تقيد بها باسكال ودرسها بإسهاب لوسين **غولدمان**، بل أدلوجة المدرسة الرومنسية، مجرد لغو، إذ من يدرس هاتين الأدلوجتين لا يستطيع، مهما بذل من جهد، أن يمدّنا بمعلومات تعادل دقةً وصحةً ما يمدنا به مؤرخو الاقتصاد؟ من، بين الدارسين الغربيين، يرضى بهذه النتيجة التعسفية؟

فأنا كذلك، في هذه الدراسة، لا أرضى بأن يقال إن الأدلوجة العربية المعاصرة شقشقة فارغة، لا مغزى ولا فائدة لها. حاولت بالعكس أن أظهر أنها كلام دالّ ومفيد، منظم متماسك، هدفه إرشاد المصلحين إلى مسالك العمل والإنجاز. لكني، في الوقت نفسه، كشفت أنها تستعيد منطق تطور الغرب، أو تطور التاريخ الحديث، بالتالي فهي متعالية، مستقلة عن حركة المجتمع العربي الذي هو مناطها في الظاهر. أعتقد أني أقمت الدليل على وجود تماثل عضوي وبنيوي بين الأدلوجة العربية المعاصرة وبين سيرورة العقل الغربي الحديث. ما يحتمل النقاش هو مغزى ذلك

التماثل. هل نعتبره مجرد انعكاس لاختيار المؤلف، أي صاحب هذا الكتاب، فتتحول هذه الدراسة إلى مجرد سيرة ذهنية تحتفظ رغم هذا، في حدودها الضيقة، بسمة دلالية؟ هل نعتبره تماثلاً موضوعياً، مستقلاً عن أهواء وميول المؤلف، فيكون مغزاه عندئذ هو تأكيد وجود عقل كوني، حقيقةً وواقعاً؟

مع هذا تبقى نقطة مشكلة بالفعل، وهي علاقة الأدلوجة العربية بالنشاط التخطيطي. كيف تستطيع أن ترشده، أن تنير له الطريق، وهذا ما قررناه في البداية، إذا كانت محايدة عنه، مفارقة له، في كل لحظة، كما قررنا ذلك في النهاية؟ يبدو أن تحليلنا يصطدم هنا بتناقض واضح.

لا ننسى أننا، في إطار الدولة المستعمرة والدولة الليبرالية، لا نملك المبادرة. إن الآخر، الأجنبي المستعمر المباشر أو غير المباشر، هو الذي يخطط وينجز، فيتقصر دور الفكر العربي على توضيح أغراض الآخر والتعليق عليها. وحتى الدولة القومية فإنها لا تنفك تعارض وتصارع الامبريالية، مما يعني أن فعلها هو دائماً فعلٌ معاكس[76]. هذا النوع الخاص من النشاط، المعاكس أو السالب لأغراض العدو، هو الذي يفرض، بداعي الاستعجال، البراغماتية والذرائعية، ويشجع على نبذ التأمل المجاني والفكر لمجرّد الفكر. فالدولة القومية مدفوعة دفعاً إلى استعمال تقنياتٍ لا تُدرك أسرارها. فلا عجب إذا لاحظنا وسجّلنا أن الأدلوجة العربية هي في آن، بالنسبة للعمل، متقدمة، بما أنها تمدّ العمل بنمط جاهز للتطبيق، ومتأخرة، بما أنها تلجأ في الغالب إلى نمط قد تجاوزه الغرب أو هو على أهبة تجاوزه. فهي، في اصطلاحنا، متقدمة **واقعياً**، متأخرة **موضوعياً** (انظر ملحوظة 35).

هل نكتفي بهذه الخلاصة فنزكّي ولو بعد لفّ ودوران، حكم من لا يريد لنا الخير ويبخس قيمة تجربتنا التاريخية؟ كلا! خلاصتنا هي غير ما يتبادر للذهن.

وظفت الأدلوجة العربية إلى حدّ الساعة كخطاب تمويهي يمكن الوجدان العربي من تقبل وتضمين ما أنجزه غير العرب. لم نأل جهداً في صفحات كثيرة من هذه الدراسة لكي نبرّر هذه الوظيفة. فيحق لنا، بعد التبرير، أن نقرر بكل صراحة أن عهد التمويه، وإن كان لغرض نبيل، قد ولّى. أصبح من الضروري أن لا يكتفي الفكر

---

(76) من هنا تأتي كل المبادرات وكأنها استدرجات، من حرب 1967 إلى حرب الخليج!!

العربي بتعقّب ما أنجزه الغير، بل عليه أن يستبقه لكي يخرج من نطاق الأدلوجة ويطرق حيز الفكر الحديث المطابق للواقع. إذا بقي الفكر العربي حبيس الأدلوجة، إذا استمرّ فيما تعوّده من تبرير ما ليس منه بدّ، وهو تبرير خارجي، بالنتائج لا بالأصول، فإنه سيعيق ذلك النشاط الإصلاحي الذي نشأ (أي الفكر العربي): لبعثه وتشجيعه. لكي يعزز دوره كدليل ومرشد، عليه أن يتقدم في آن المجتمع العربي، الذي يهدف إلى تحديثه، والمجتمع الغربي، الذي يحيل عليه كنمط وأنموذج. المطلوب من المفكر العربي، المطلع والمسؤول، هو أن يكون مصلحاً من وجه ومبدعاً من وجه. فكيف يتمّ ما قد يبدو للكثيرين شبه مستحيل؟

تمثل دراستُنا هذه دعوةً ملحة إلى التحلّي بوعي نقدي، أو بعبارة أخرى دعوة إلى تجاوز مستمر للوعي التلقائي بالذات. لقد تداخل المجتمعان، العربي والغربي، إلى درجة تجعل هذا الأمر شيئاً وارداً. ما نعني بالوعي النقدي هو استحضار متلازم ومتزامن لسيرورتين تاريخيتين، متحاشياً كل انكفاء وكل انغلاق لتجنب المواقف التبريئية والاستعراضية الرخيصة.

بيد أنه يجب التنبيه مسبقاً على أن الوعي النقدي لا يفتح لنا مباشرة وبكيفية تولدية آلية باب الخلق والإبداع، لا يمثل بحدّ ذاته تجاوزاً للعقل الغربي كما يظن بعض الأدعياء. هو شرط مسبق لازم، لكنه غير كافٍ. لا يكفي أن نكشف عن ضعف التأليف التاريخي الغربي لنأتي بتأليف أفضل. لا يكفي أن ننقد الرواية الواقعية البورجوازية لكي نبدع شكلاً روائياً جديداً. الوعي النقدي انفتاح على الممكن وليس إنجازاً إبداعياً.

لكن إذا كان الوعي النقدي ناقصاً عندنا فهو ناقص كذلك في الغرب المعاصر.

بل يجوز القول إن الغرب يتباعد عنه يوماً بعد يوم. حاول أن يجعلنا نعتقد أنه يجسّد العقل الكوني الذي تنشده البشرية منذ قرون، ثم لما أعجزته مقاومة الغير، مقاومة السلاح ومقاومة اللسان، انكسر الغرب وبدأ يتمثل ذاته كعقل منحاز متميز بالدوام عن كل من لم ينحدر منه. هذا تطور إيجابي، لا شك، لو بقي في حدود. إلا أن بعض الغربيين تجاوزوا تلك الحدود وألقوا مسؤولية تمثل وتخطيط مناهج توحيد البشرية المقبلة على عاتق الشعوب غير الأوروبية، كما لو كان يمكن أن لا يتأثر المستقبل بما فعله الغرب في الماضي القريب. عندما نرى بعض الغربيين يحتمون

بالأصالة العربية أو بالدعوة إلى الخصوصية الزنجية، فلا يسعنا إلا أن نرى في ذلك اختياراً مغرضاً من جانب الغرب لتجميد كل ثقافة في خصوصياتها، وبالتالي للحكم على الإنسانية بدوام التمزق. قلنا فيما سبق ان الدارس الوضعاني يطبق منهجاً واحداً على أوضاع مختلفة، فيتوقع الكشف عن نتائج متعارضة، ولا يأمل توحيدها في المستقبل المرئي. وأثبتنا أن هذا الموقف لا يرضينا لا من الوجهة المنهجية الصرف ولا من الوجهة التاريخية، أي كتصور لما هو متاح للبشرية مستقبلاً. ونرى عدوى الخصوصية تلحق الماركسية نفسها في المحيط الغربي الجديد. كانت الماركسية تؤكد إلى وقت قريب وبدون تردّد أن البشرية واحدة في كل البيئات، وها نحن نراها اليوم، تحت غطاء الانفتاح أو تعدد المراكز، تقرر حقيقة الاختلاف. كان الغرب يبدو حريصاً على إنقاذ التاريخ من تأثير فكرة تعدد المقاييس، إذ يعتبره من أبرز خاصياته ورمز تقيده بالقواعد العلمية الموضوعية. فإذا بنا نرى الحس التاريخي نفسه يتقلص يوماً عن يوم، بعامل الشك المحدق به، ويطرد طرداً من الأثنولوجيا، من علم الاجتماع، من الأدب. وبسبب هذا الانتكاس لم يفصل في مسائل معرفية جوهرية تتصل بوضعية علم الاجتماع، بحدود الوضعانية، بواقعية الجدل، أي بكل ما يتوقف عليه بناء صرح الأنثروبولوجيا (علم الإنسيات).

ونصل هنا إلى بيت القصيد: يحرز الغرب كل يوم انتصارات جديدة باهرة في العلم والتكنولوجيا، إلا أنه يبتعد في الوقت نفسه عن إرساء قواعد ذلك العلم الذي يدعي أنه أول أهدافه، أي علم الأنثروبولوجيا. يبدو وكأن الغرب لا يستطيع أن يحقق ما يأمل إلا بشرط أن يملك غيره من الأمم والشعوب ذاك الوعي النقدي الذي طالما تميز به وحده في الماضي، والذي لا يزال يتحلى به في بعض أوجه نشاطه بينما نراه ينحرف عنه في أنشطة أخرى.

فإذا ما أصبح العقل العربي نقدياً بالفعل، وتوصل عندئذ إلى نظرة إنسانية شمولية، سيوافي الغرب حيث يراوح هذا الأخير خطواته منذ القرن الماضي. فيمكن لأول مرة أن يتعرف العقلان الواحد على الآخر ويدشنان عهد حوار حقيقي. آنذاك يمكن استدراك الوقت الضائع وإتمام ما لم ينجز من تطعيم الوضعانية، وجعل الماركسية جدلية فعلاً، وباختصار تأسيس أنثروبولوجيا حقة.

حلم وتفاؤل في غير محله! هذا ما سيقوله البعض. ولم لا نحلم بوضعية أحسن

من التي نعيشها اليوم؟ فصّلنا الكلام فيما يباعد اليوم العرب عن الغرب، لماذا لا نستبق الزمن ونتخيل ظروفاً قد يلتقي فيها الخصمان على أرضية واحدة، سيما إذا كان يوجد في الواقع ما يركّز هذا الاحتمال؟

خلاصة متفائلة؟ نعم. وخلاصة غامضة في نفس الوقت.

نؤكد الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب رغم صراعاتهم المتجددة، ولا نعترف بغلبة أحد. أو لا نتعرض بذلك لتأويلات متناقضة؟ قد يفهم البعض من كلامنا دعوة إلى الاستسلام، والبعض الآخر نداءً إلى نقل المواجهة إلى مجال أعلى. هذه مجازفة نقبل نتائجها راضين: قد يتيه عن الصواب من يبالغ في التدقيق!.

* * *

فهرس الأسماء الأعجمية

- بوشكين (اسكندر)	-Pouchkine Alexandre
- بيرندلّو (لويجي)	-Pirandello Luigi
- تاوني	-Tawney R.H.
- تشيخوف (انطون)	-Tchekhov Anton
- تورغنييف (ايفان)	-Tourgueniev Ivan
- توليالتي (بالميرو)	-Togliatti Palmiro
- تيتو	-Tito Joseph Bloz
- جانسنيوس	-Jansenius
- جوميه (جان)	-Jomier Jean
- جيمس (هنري)	-James Henry
- جيب (هاملتون)	-Gibb Hamilton R.
- داروِن (تشارلز)	-Darwin Charles
- درايزر (توماس)	-Dreiser Thomas
- دريدا (جاك)	-Derrida Jacques
- دوس پاسوس (جوهن)	-Dos Passos John
- ديدرو (دوني)	-Diderot Denis
- ديكارت (روني)	-Descartes René
- روبسبير (ماكسيملين)	-Robespierre Maximilian
- رودنسون (ماكسيم)	-Rodinson Maxime
- روستو (والت)	-Rostow Walt W.
- روسو (جان ـ جاك)	-Rousseau Jean-Jacques
- رولان (رومن)	-Rolland Romain
- رومانوف	-Romanov
- رينان (أرنست)	-Renan Ernest
- زولا (اميل)	-Zola Emile

-Sartre Jean-Paul	- سارتر جان ـ بول
-Saint-Just Louis de	- سان جوست (لوي)
-Saint-Simon Henri de	- سان ـ سيمون (هنري)
-Spartacus	- سبارتاكوس
-Spencer Herbert	- سبنسر (هربرت)
-Smith Wilfred Cantwell	- سميث (ولفريد كانترل)
-Senghor Léopold-Sedar	- سنغور (ليوبولد سيدار)
-Césaire Aimé	- سيزر (أيمه)
-Schacht Joseph	- شاخت (جوزف)
-Stein Gertrude	- شتاين (جرترود)
-Shaw Bernard	- شو (برنارد)
-Schumpeter Joseph	- شومبتر (جوزف)
-Schiller Friedrich	- شيللو (فريدريش)
-Shakespeare Willian	- شيكسبير (وليم)
-Tocqueville Alexis de	- طوكفيل (ألكسي)
-Grunebaum Gustave ron	- غرونباوم (غوستاف)
-Groethuysen Bernard	- غروتهويزن (برنار)
-Greene Graham	· غرين (غراهام)
-Galilee	- غليليو
-Goethe Wolfgang	- غوته (فولفغانغ)
-Gurvith George	· غورفيتش (جورج)
-Gorki Maxime	- غوركي (ماكسيم)
-Goldziher Ignaz	- غولدزيهر (اغناتس)
-Goldmann Lucien	- غولدمان (لوسين)
-Gautier Ernest Felix	- غوتيه (ارنست فليكس)

- غيزو (فرانسوا)	-Guizot François
- فانون (فرانز)	-Fanon Franz
- فرانس (اناطول)	-France Anatole
- فرانكو (فرانسيسكو)	-Franco Francisco
- فلوبر (غوستاف)	-Flaubert Gustave
- فليش (هنري)	-Fleish Henri
- فورستر (ارنست مورجن)	-Forster Ernest Morgan
- فوكو (ميشل)	-Foucauld Michel
- فويك (يوهان)	-Fück Johann
- فيخته (غوتليب)	-Fichte Gothlieb
- فيلرمه	-Vill aermé
- فينتشي (ليوناردو)	-Vinci Leonardo Da
- ڤيبر (ماكس)	-Weber Max
- كالفن (جان)	-Calvin Jean
- كامو (ألبر)	-Camus Albert
- كاهن (كلود)	-Cahen Claude
- كروتشه (بندتّو)	-Croce Benedetto
- كرومر	-Cromer Lord
- كرومول (أوليفر)	-Gromwell Oliver (d.1658)
- كلودل (بول)	-Claudel Paul
- كوربن (هنري)	-Corbin Henry
- كولومبس (كريستوفر)	-Colombus Christopher
- كونت (أوغست)	-Comte Auguste
- كونراد (جوزف)	-Conrad Joseph
- كاهله (بول)	-Lahle Paul

- لابيكا (جورج)	-Labica Georges
- لاكان (جاك)	-Lacan Jacques
- لامبدوزا	-Lampedusa
- لاوست (هنري)	-Laoust Henri
- لوتي (بيير)	-Loti Pierre
- لوثر (مارتن)	-Luther Martin
- لورنس (ديفيد - هربرت)	-Lawrence David-Herbert
- لوري (مالكولم)	-Lowry Malcolm
- لوك (جوهن)	-Locke John
- لومبار (موريس)	-Lombard Maurice
- لويس (برنارد)	-Lewis Bernard
- ليفي (روبن)	-Levy Reuben
- ليفي - بروفنسال (افريست)	-Lévi-Provençal Evariste
- ليفي - ستروس (كلود)	-Lévi-Strauss Claude
- لينين (فلاديمير)	-Lenine Wladimir
- ليوطي (لوي - هوبر)	-Lyautey Louis Hubert
- مارغوليوت (ديفيد سمويل)	-Margoliouth David Samuel
- ماركس (كارل)	-Marx Karl
- ماسينيون (لوي)	-Massignon Louis
- ماكاريوس (لاورا، راوول)	-Makarius Laura et Raoul
- مالارمه (ستيفان)	-Mallarmé Stéphane
- مان (توماس)	-Mann Thomas
- ماو تسي دونغ	-Mao Ze dong
- مز (أدم)	-Mez Adam
- مل (جوهن ستوورت)	-Mill John Stuart

-Maupassant Guy de	ـ موباسان (غي)
-Molière	ـ موليير
-Monteil Vincent	ـ مونتَيْ (فنسان)
-Muir William	ـ موير (وليم)
-Michelet Jules	ـ ميشله (جول)
-Miquel André	ـ ميكل (اندره)
-Napoleon Bonaparte	ـ نابوليون (بونابرته)
-Nietzsche Friedrich	ـ نيتشه (فريدريش)
-Nizan Paul	ـ نيزن (بول)
-Hanotaux Gabriel	ـ هانوتو (غابريل)
-Herder Johann Gottlieb	ـ هردر (يوهان ـ غوتليب)
-Hemingway Ernest	ـ همنغواي (أرنست)
-Hobson John Atkinson	ـ هوبسن (جوهن أتكينسن)
-Hegel George Wilhelm F.	ـ هيغل (جورج فيلهلم فريدريش)
-Watt Montgomery	ـ واط (مونغومري)
-Wells Henry George	ـ ولز (هنري ـ جورج)
-Woolf Virginia	ـ وولف (فرجينيا)
-Jung Karl	ـ يونغ كارل

- أثنوغرافية (جنسيات)	– Ethnographie
- أثنولوجية (أثنيات)	– Ethnologie
- أدلوجة (أيديولوجيا)	– Idéologie
- أرخانية (تاريخية)	– Historicité
- استشراق	– Orientalisme
- استطراف	– Erudition
- استمرارية (اتصال)	– Continuité
- أسطوغرافيا	– Historiographie
- إشكالية	– Problématique
- أصالة	– Anthenticité
- اغتراب	– Aliénation
- أفاقي	– Périphérique
- أقصوصة	– Nouvelle
- أمر	– Ordre divin
- أنا	– Moi
- انتقائية	– Eclectisme
- إنسية (مروءة)	– Humanisme
- إنشائي	– Positif

ـ بنية (مبنى)	–Structure
ـ بنيوي	–Structural
ـ داعية التقنيات	–Technophile
ـ دولة الاستعمار، الليبرالية	–Etat colonial, liberal
الدولة القومية	– Etat national
ـ دينامية	–Dynamisme
ـ ديوان ج دواوين	–Office
ـ ذات	–Soi
ـ ذاتية	–Subjectivité, Subjectivisme
ـ راسكول	–Raskol
ـ رؤية ج رؤيات (تصور)	–Vision
ـ رواية	–Roman
ـ روح موضوعي (مجسد)	–Esprit objectif
ـ رومانسية	–Romantisme
ـ زاوية (اخوانية) مغربية	–Confrérie marocaine
ـ زنجوية	–Négritude
ـ سأم	–Ennui
ـ سانكرونية (انظر تزامن)	–Synchronie
ـ سفن (جبال في فرنسا)	–Cévennes (France)
ـ سيروية	–Romanesque
ـ شكل ج أشكال الوعي	–Forme de conscience
شكل تعبيري	– Forme littéraire
ـ شكلانية	–Formalisme
ـ شيخ	–Clerc
ـ صوفي	–Mystique

- طبعانية (نزعة فنية)	- Naturalisme
- طبقة	- Classe
- طبقة وراثية مغلقة	- Caste
- طرافة	- Originalité
- ظاهراتية	- Phénoménologie
- عقل تجريدي	- Raison abstraite
- عقل وضعاني	- Raison positive
- علم الحياة	- Biologie
- غنائية	- Lyrique
- غوغائية	- Démagogique
- غير	- Autre
- غيرية	- Altérité
- فولكلور (فنون شعبية)	- Folklore
- فيلولوجيا (انظر اشتقاق)	- Philologie
- فيودالية (إقطاع)	- Féodalisme
- قاصّ ج قصّاص	- Sermonnaire
- قرّاء	- Lectionnaires
- تاريخ اعتباري	- Histoire réfléchie
- تاريخ اقنوم	- Histoire hypostasiée
- تاريخانية	- Historicisme
- تباعد	- Distance historique
- تبرجز	- Embourgeoisement
- تحديث	- Modernisation
- تحديد	- Détermination
- تحقيب	- Périodisation

ـ تزامن	–Synchronie
ـ تسكان (ديمغرافية)	–Démographie
ـ تشريق (= غرابة)	–Exotisme d'Orient
ـ تشكلة	–Avatar
ـ تعبير	–Expression
ـ تعريف	–Définition
ـ تقادم	–Obsolescence
ـ تكنوقراطية (حكومة الخبراء)	–Technocratie
ـ تمايز طبقي	–Structuration de classe
ـ تموضع	–Objectivation
ـ تنمية	–Croissance
ـ تنوير	–Philosophie des Lumières (18s.)
ـ تولد	–Diachronie
ـ جدل	–Dialectique
ـ الخاصة (طبقة)	–Patriciat
ـ قلبة	–Renversement logique
ـ قياس	–Analogie
ـ كلّية	–Totalité
ـ كوني	–Universel
ـ ليبرالية	–Libéralisme
ـ ماركسية شرعية	–Marxisme légal
ـ ماركسية موضوعية	–Marxisme objectif
ـ مثاقفة	–Acculturation
ـ مخزن	–Makhzen (Etat traditionnel Marocain)
ـ مدلول طبقي	–Signification de classe

- المستقبل - الماضي	– Futur antérieur
- مسخ	– Métamorphose
- مطابق	– Adéquat
- مطولة (رواية)	– Roman-fleuve
- معاكس (عمل)	– Action réactive
- مفانقة	– Bourgeoisie commerçante
- مكتب ج مكاتب (مصطلح مغربي)	– Office gouvernemental
- منهجي وصفي تجريبي	– Methode empirique
- منهج تصنيفي تأويلي	– Methode compréhensive
- منهج اجتماعي تاريخي	– Methode socio-historique
- موسم ج مواسم (مصطلح مغربي) احتفالات شعبية	– Moussems
- ناظور	– Perspective (point de vue)
- نسالة	– Eugénisme
- نطق (كلم)، منطق	– Logos
- واقعي، واقعية	– Réaliste, réalisme
- وسترن (صنف من الأفلام الأميركية)	– Western
- وضعانية	– Positivisme
- وعد	– Promesse divine
- وعي	– Conscience

* * *

هذه بعض المراجع للقارىء الذي يريد متابعة النقاش الذي دار حول أطروحات هذا الكتاب منذ أن صدر سنة 1967:

- نزيه الحكيم، **الكاتب** (القاهرة)، عدد 84، مارس 1968، ص 108 إلى 113.

- محمد عابد الجابري، **المحرر الثقافي** (الدار البيضاء)، 4 أعداد من 15 ديسمبر 1974 إلى 5 يناير 1975.

- محمد اليوسفي، **المدينة** (الدار البيضاء)، عدد 2، 1978، ص 9 إلى 29.

- ناجي علوش، **دراسات عربية** (بيروت)، نونبر 1980.

- عبد السلام بنعبد العلي، **أقلام** (الرباط)، عدد 5/6، ديسمبر 1980، ص 1 إلى 13.

- محمد عزام، **المعرفة** (دمشق)، عدد 249، نونبر 1982، ص 7 إلى 95.

- عزيز العظمة، **دراسات عربية** (بيروت)، عدد 3، يناير 1985، ص 3 إلى 27.

- كمال عبد اللطيف، **المفارقة والتأويل**، الدار البيضاء، 1987، المركز الثقافي العربي.

- محمد الكبسي، **دراسات عربية** (بيروت)، عدد 5، 1988.

- محمود شعبان، **دراسات عربية** (بيروت)، عدد 10، 1990.

- عبد العزيز العيادي، **مدارات** (تونس)، عدد 1، 1993، ص 22 إلى 29.

* * *

– Georges Labica, **La Pensée** (Paris), No 140-1 (1968) , pp 131-157.

- Jean-Pierre Ducassé, **NRF** (Nouvelle Revue française), Paris, 1-3-1968, pp. 475-480.

- Hichem Djaït, Annuaire de l'Afrique du nord (aix en Provence) art. repris dans **l'Europe et l'Islam**, Paris, 1978, p. 149 et s.

- Youssef Choueiri, **Arab Historiography and the Nation- State**. London, 1989.

- Abdallah Saaf, **Politique et savoir au Maroc**, Casablanca, 1991, pp 32-56.

- Abdellah Labdaoui, **Les nouveaux intellectuels arabes**, Paris, 1993, pp. 211-256.

- Driss Mansouri, **Penseurs Maghrébins contemporains**, Casablanca 1993, pp 197-225.

محتوى الكتاب

الايديولوجية العربية المعاصرة

هـذا الكتاب الكبير الاهمية ، هو من الكتب القليلة التي صدرت في المكتبة العربية حتى الآن ، حاملة كل هذا المقدار من المعطيات التاريخية والسياسية والفكرية المتعلقة بتـاريخنا العربي واوضاعنا ، وطارحة الاسئلة والقضايا مع مناقشتها ، ومثيرة على اساس انجازات العلوم الانسانية الاوروبية الحاضرة، كثيرا من امكانات البحث حول مسائل تهم اليوم كل عربي .

هذا الكتاب بداية علمية هامة جداً ، وعلى مستوى نهاجي رفيع ، لوعي الشعب العربي لذاتـه وعياً فكرياً وعملياً ، ومناقشة قضايـا تاريخه وذاته وحاضره ومستقبله والآخرين (الغرب) مناقشة حرة جريئة وخصبة . ويمكن ان نضع لـه عنوانا آخر يختصر كل هذا البناء الدراسي الذي اقـامه عبدالله العروي وهو : « موضوعياً وعلمياً ، ودون اية اضافة خارجية او مسايرة او مواربة ، كيف كنا ، نحـن العرب ، بالامس تاريخياً وفكرياً وروحياً ؟ ومن نحن ، العرب ، اليوم ، فكرياً وايديولوجياً وحاضراً ؟ وكيف فكروا ويفكرون ، هم ، أي الغربيين ، فينا ؟ » .

قال مكسيم رودنسون : « ان هذا الكتاب محاولة اغتذت بمادة دسمة ، ودعمت بمجموعة ممتازة من المعارف أفضل بمئـة مرة من الكثير من المؤلفات التي تظهر بالآلاف في هذه الآونة . وهي أذكى بمئة مرة أيضاً من الأشياء السطحية التي يغرقنا بها أولئك الذين يعتقدون انهم يتمسكون بالوقائع بازدرائهم التفكير ... إن محاولة العروي هي صيحة الأعماق الصادرة عن رجل أثار غيظه تواطؤ الجهل والعجز عن التفكير العقلي المنتظم » .

دار الحقيقة للطباعة والنشر في بيروت
ص.ب ٨١٤٧

الثمن ١٢٫٠٠ ل.ل.